DER URSPRUNG UND DIE KOMPOSITION DER SYNOPTISCHEN...

Karl Reinhold von Köstlin





Der Ursprung

und

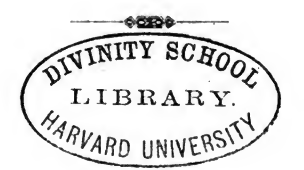
die Komposition

der

synoptischen Evangelien.

Von

Dr. Karl Reinhold Köstlin,
Privatdocent an der Universität Tübingen.



Stuttgart.
Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.
1853.

Vorwort.

Die Schrift, welche der Unterzeichnete hier dem theologischen Publikum vorlegt, macht den Versuch, die bisherigen Untersuchungen des Ursprungs der synoptischen Evangelien auf einem Wege weiter zu führen, auf welchem es nach seiner Ansicht möglich sein wird, in diesem wichtigen Gebiete der kritischen Forschung sich einer größern Bestimmtheit und Sicherheit der Resultate anzunähern, als es bis jetzt der Fall gewesen ist. Der Verfasser glaubt, aus Gründen, welche in der Einleitung näher entwickelt sind, daß in Betreff der drei ersten Evangelien für die Kritik die Zeit gekommen sei, auf der Grundlage ihrer bisherigen Forschungen über die allgemeinern Fragen nach Tendenz, Charakter und Zeitalter dieser Schriften nun auch zu genauern und abschließenden Bestimmungen über die Verhältnisse ihrer Entstehung fortzuschreiten, oder mit Einem Worte, daß es Zeit für sie sei, aus dem Stadium einer noch mehr im Allgemeinen sich haltenden und in ihren Resultaten immer noch hypothetischen Kritik herauszutreten, und eine bestimmte, positive geschichtliche Anschauung von der Entstehung unsrer Evangelienlitteratur zu ihrer Hauptaufgabe zu machen, — eine Anschauung, zu welcher sie nur dadurch gelangen kann, daß sie, mit möglichster Verzichtleistung auf alle nicht durch den Gegenstand selbst sicher an die Hand gegebenen Vermuthungen und Kombinationen, die ihr

vorliegenden Schriften nach allen Seiten, welche sie der Betrachtung darbieten, ins Auge zu fassen, alle Momente, denen sich in dieser oder jener Beziehung etwas Bestimmteres entnehmen läßt, aufzufinden und namentlich durch eine auf's Einzelne eingehende Untersuchung der schriftstellerischen Komposition jedes der drei Evangelien ein sicheres Ergebniß über ihr Verhältniß zu einander und über die Quellen, welche sie voraussetzen, zu erzielen strebt. Was frühere, längst vergangene Zeiten der biblischen Kritik noch ohne die unumgänglich erforderlichen Vorarbeiten zu leisten unternahmen und ebendarum in befriedigender Weise durchzuführen nicht vermochten, eine Darstellung der Art und Weise, wie die uns vorliegenden Evangelien mittelst mehrerer Zwischenglieder aus der ursprünglichen Ueberlieferung über die evangelische Geschichte hervorgegangen sind, das muß jetzt, nachdem insbesondere durch die Baur'schen Untersuchungen der Weg dazu angebahnt und durch die ihnen entgegentretende Ewaldische Konstruktion der Genesis der Evangelien eine erneuerte Anregung dazu gegeben ist, wieder ein Hauptgegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden, die ja nur in einer solchen umfassenden und bestimmten Gesammtanschauung von dem Ursprung und der Entwicklung der Evangelienlitteratur ihren letzten Zweck und Abschluß finden kann.

Die von den hier angegebenen Gesichtspunkten aus angestellte, überall auf möglichst sichere und bestimmte Ergebnisse ausgehende Untersuchung hat mich gleich von Anfang an, z. B. längst ehe das Ewaldische Jahrbuch für biblische Wissenschaft erschienen war, zu der Ansicht geführt, daß die synoptischen Evangelien und zwar insbesondere das des Matthäus einer frühern Epoche der altchristlichen Litteratur zugewiesen werden müssen, als dieß von Seiten des verehrten Gründers der neuern wissenschaftlichen Kritik des neutestamentlichen Kanons, von Seiten Baur's, geschehen ist. Ich glaube nicht, daß die Herabrückung aller drei synoptischen Evangelien in das zweite christ-

liche Jahrhundert zu den nothwendigen und wesentlichen Resultaten der kritischen Forschung gehöre, und noch weniger, daß durch das Aufgeben derselben eine organische geschichtliche Anschauung von der Entwicklung des Christenthums während der beiden ersten Jahrhunderte unmöglich werde; ich bin vielmehr überzeugt, daß durch die Aufstellung einer andern Ansicht über diese Frage manche bedeutende Schwierigkeiten, in welche sich hier die Kritik bei der erstmaligen konsequenten Durchführung ihres freien wissenschaftlichen Standpunkts verwickeln mußte, hinweggeräumt werden können, und daß hiedurch für sie selbst an vielen Punkten theils eine freiere Bewegung theils auch ein festerer geschichtlicher Boden werde gewonnen werden.

Möge der hier gemachte Versuch, über die Entstehung der synoptischen Evangelien eine geschichtliche Nachweisung zu geben, zu einer endlichen Lösung dieser vielbesprochenen Frage und zur gegenseitigen Annäherung der bis jetzt noch so weit aus einander gehenden Ansichten das Seinige beitragen!

Im Oktober 1852.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Die Entstehung der drei synoptischen Evangelien gehört zu den Fragen der neutestamentlichen Kritik, bei welchen dieselbe trotz des umfangreichen Stoffes, der sich bei dieser Untersuchung allmälig angehäuft hat, noch am wenigsten zu übereinstimmenden und sichern Ergebnissen gelangt ist. Je wichtiger für sie von Anfang an eine Verständigung über den Ursprung von Schriften sein mußte, welche unsre Hauptquellen für die Geschichte der Stiftung des Christenthums bilden, und je mehr auch hievon abgesehen namentlich die Erklärung des unter ihnen stattfindenden Verwandtschaftsverhältnisses eine der anziehendsten Aufgaben für die wissenschaftliche Untersuchung war, während sie sich doch auf der andern Seite gerade hier mehr als anderswo auf das Gebiet freier, von allen objektiven Anhaltspunkten fast ganz verlassener Kombination angewiesen sah, desto zahlreicher mußten die Versuche der Lösung dieses Problems ausfallen, desto mannigfaltiger mußten die Wege sein, auf welchen man dem Räthsel der Entstehung dieser drei so eng zusammengehörigen und doch wiederum so selbstständig und eigenthümlich einander gegenüberstehenden Geschichtswerke auf den Grund zu kommen suchte, desto stärker mußte aber auch in Folge der großen Verschiedenheit dieser fort und fort neu auftauchenden Hypothesen nachgerade die Ungewißheit der Entscheidung und mit ihr auch der Zweifel darüber werden, ob es überhaupt möglich sei, das über der ältesten geschichtlichen Litteratur des Christenthums liegende Dunkel noch irgend aufzuhellen. Diese unbefriedigende Resultatlosigkeit der Verhandlungen über die Entstehung und Verwandtschaft unsrer Evangelien war freilich gerade in der Periode der Kritik, welche an Versuchen zur Erklärung derselben am fruchtbarsten war, nicht blos in der Natur der Sache, nicht blos in den äußern Schwierigkeiten begründet, mit welchen sie wegen des Mangels an geschichtlichen Hülfsmitteln in diesem Gebiete zu kämpfen hatte, sondern vor Allem auch in der Mangelhaftigkeit des Verfahrens selbst, das man einschlagen zu müssen glaubte, indem man, statt zu allererst von einer genauen und umfassenden Einsicht in die

schriftstellerische Eigenthümlichkeit der einzelnen synoptischen Evangelien auszugehen und erst von hier aus der Art und Weise ihrer Entstehung und der Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses sich zuzuwenden, vielmehr nur ganz allgemein die Möglichkeit, wie aus einer gemeinschaftlichen ursprünglichen Grundlage so verschiedene Bearbeitungen der evangelischen Geschichte sich hervorbilden konnten, anschaulich zu machen suchte und daher die Untersuchung der gegebenen Evangelien selbst nach Inhalt, Zweck, Form und Sprache nur als Nebensache und immer nur sehr unvollständig behandelte. Auf einen festen Boden wurde daher die historisch-kritische Betrachtung der Evangelien erst versetzt, seitdem man in Folge der ihr durch Baur gegebenen Richtung gerade diese bisher weniger beachtete Seite zur Hauptsache machte und daher besonders eine umfassende Einsicht in die doktrinelle Tendenz dieser wie anderer neutestamentlicher Schriftsteller zu gewinnen suchte. Ohne eine solche ist ja nicht einmal ein klares Bewußtsein über die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelien und über ihr inneres Verhältniß zu einander möglich, wie es doch erforderlich ist, wenn etwas Näheres darüber bestimmt werden soll, in welchem Gebiete des ältesten Christenthums wir ihren Ursprung zu suchen, aus welchen Ursachen wir ihre Komposition abzuleiten, in welche Beziehung und Stellung wir das eine zum andern zu setzen haben. So gewiß es jedoch ist, daß erst durch ein solches Eingehen auf ihre innere Eigenthümlichkeit die Untersuchung über sie eine sichere Haltung gewinnen kann, so wenig ist doch damit allein das Ziel schon erreicht, oder die von der Kritik früherer Zeiten mit so großem Aufwand von Scharfsinn verfolgte Aufgabe, die Quellen jedes einzelnen Evangeliums und die gemeinschaftliche Grundlage aller aufzufinden, überflüssig gemacht. Die Erkenntniß und Vergleichung der doktrinellen Tendenz der Evangelien führt uns über sie selbst, wie sie uns gegeben sind, noch nicht hinaus und in ihr litterarisches Verhältniß zu einander noch nicht hinein, sie gibt uns zwar einen Anhaltspunkt dafür, welchen Kreisen des christlichen Alterthums wir sie im Allgemeinen zuzuweisen haben, aber sie läßt uns in Bezug auf das Nähere ihrer Abfassung, ihrer Quellen und vor Allem ihrer Zeit noch ganz in Ungewißheit, und vermag uns ebensowenig über die Frage, welcher Evangelist etwa den andern benützt, oder ob eine solche Benützung des einen durch den andern gar nicht stattgefunden habe, einen sichern und befriedigenden Aufschluß zu geben. Je genügender durch die bisherigen Untersuchungen

über den dogmatischen Charakter der Evangelien diese ihre innere Eigenthümlichkeit im Wesentlichen zur Klarheit gebracht worden ist, desto mehr ist es jetzt an der Zeit, das noch Fehlende hinzuzuthun und daher auch wiederum die litterarische Untersuchung in den Vordergrund zu stellen und dieselbe weiter zu verfolgen, als es bis jetzt von dieser Seite der Kritik aus geschehen ist. Die Frage nach der Entstehung und den Quellen der einzelnen Evangelien mag zwar im Vergleich mit der Nachweisung ihres innern Zwecks und Charakters als etwas Untergeordnetes erscheinen, weil sie sich nur auf äußere Verhältnisse dieser Schriften bezieht; aber sie kann deßungeachtet nicht bei Seite gelassen werden, da die geschichtliche Untersuchung derselben sich bei ihnen als gegebenen nicht beruhigen kann, sondern immer wieder mit Nothwendigkeit auf die Erforschung ihres Ursprungs als auf das letzte Ziel ihrer Bemühungen hingetrieben wird. Und zudem handelt es sich ja bei der Betrachtung der Evangelien nicht blos um sie allein, sondern ebensosehr auch um ihr Verhältniß zu dem Gegenstande, den sie darstellen, um ihr Verhältniß zur evangelischen Geschichte selbst, um die Frage, ob sie ganz in gleicher Weise sich gegenseitig ergänzende Quellen für diese Geschichte seien, oder ob das eine oder andere derselben näher stehe als die übrigen, sowie darum, ob alle drei oder doch einzelne unter ihnen uns den *unmittelbaren* Ausdruck der ältesten Ueberlieferung über die Stiftung des Christenthums geben, oder ob zwischen sie und das Geschichtliche, das sie uns berichten, eine Reihe von Zwischengliedern einzuschieben sei, aus welchen erst späterhin die uns jetzt vorliegenden Darstellungen hervorgegangen wären. Diese Frage, welche in neuester Zeit die Untersuchungen Ewalds über Wesen und Entstehung der Evangelien wieder vorangestellt haben, ist wichtig genug, um auch von einem andern Standpunkt als demjenigen, welchen diese Untersuchungen einnehmen, behandelt zu werden; ja sie ist eigentlich Dasjenige, was allein den Verhandlungen über die Evangelien ein höheres Interesse verleiht, sofern es sich ja am Ende doch weniger um die Erkenntniß der einzelnen uns zugekommenen schriftlichen Darstellungen der christlichen Urgeschichte, als vielmehr um die Erkenntniß dieser selbst handeln muß. Eine solche hängt zwar keineswegs einzig und allein von den Ergebnissen ab, welche sich über das Verhältniß unserer Synoptiker zu einander und zur ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung gewinnen lassen; aber unentbehrlich ist für sie jedenfalls eine Verständigung über dasselbe, ohne eine bestimmte Ansicht über Ort, Zeit, Quellen und Entstehungsweise der

einzelnen Evangelien ist es unmöglich, über ihre nähere oder entferntere Stellung zu den Thatsachen, die sie berichten, irgend etwas festzusetzen, man hat ohne eine solche keinen Maßstab dafür, wie man sich mit ihren Abweichungen unter einander und insbesondere mit den eigenthümlichen Elementen, die jedes enthält, und mit deren Nichtberücksichtigung in den übrigen zurechtfinden, ob man nur das allen Gemeinschaftliche, oder auch das, was jedes besonders darbietet, als wirklich geschichtliche Ueberlieferung gelten lassen soll. Kurz, einen befriedigenden Abschluß und ein fruchtbares geschichtliches Ergebniß kann die Kritik der Evangelien nur dadurch gewinnen, daß sie den Versuch macht, zu der Entstehung dieser Schriften selbst vorzubringen, ihren Ort und ihre Zeit in der ältesten christlichen Litteratur ausfindig zu machen, und die letzten Quellen nachzuweisen, welchen ihre Darstellung im Ganzen und Einzelnen entnommen ist.

Der Standpunkt, von welchem die vorliegende Untersuchung der synoptischen Evangelien ausgeht, und das Ziel, welches sie sich gesetzt hat, ist in dem Bisherigen der Hauptsache nach bereits ausgesprochen. Sie wird ihr Augenmerk vor Allem auf die Frage nach der Entstehungsweise, der Zeit und den Quellen derselben richten, und darnach streben, unter Vermeidung der Einseitigkeiten, durch welche die Kritik in frühern Zeiten hindurchgehen mußte, zu bestimmtern Ergebnissen über diese Punkte zu gelangen, wie und soweit sie sich vom jetzigen Stande der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft aus erreichen lassen, ohne jedoch von dem einzig sichern Weg, dem einer eingehenden Betrachtung sowohl des innern Charakters und Zwecks der Evangelien, als der innerhalb oder außerhalb ihrer aufzufindenden Spuren ihres Ursprungs, abzuweichen. Die apriorische Methode einer Konstruktion der Evangelien aus dem Entwicklungsproceß der geschichtlichen Litteratur des Urchristenthums, wie sie früher hauptsächlich von Eichhorn und neustens wiederum von Ewald befolgt worden ist, können wir nicht für die richtige halten, da dieser Entwicklungsproceß zwar allerdings aus den Evangelien selbst bis auf einen gewissen Grad nachgewiesen, aber ohne zu dem Hülfsmittel unsicherer subjektiver Kombination zu greifen, keineswegs in der Bestimmtheit und Vollständigkeit zur Anschauung gebracht werden kann, welche erforderlich wäre, um seine einzelnen Stufen von Anfang bis zu Ende wiederzuerkennen, und zwar am wenigsten dann, wenn man die doktrinellen Zwecke der einzelnen Evangelien und damit überhaupt die Wichtigkeit, welche das innere dogmatische

Moment bei allen ältern Darstellungen der evangelischen Geschichte und Lehre hatte, verkennt und darum jenen Proceß in ganz allgemeiner Weise nur als „Litteraturproceß", nur als eine Reihe von Versuchen zu schriftlicher Fixirung der evangelischen Ueberlieferung auffaßt, die sich von einander blos formell, rücksichtlich der Auswahl, Anordnung und Darstellung des Stoffes, nicht aber auch durch eine innere doktrinelle Eigenthümlichkeit unterschieden haben sollen, ein Verfahren, durch welches man sich vollends aller bestimmtern Anhaltspunkte beraubt, auf welche sich eine Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Evangelienlitteratur stützen könnte (wie dieß später im Einzelnen nachgewiesen werden wird). Statt dessen halten wir für das einzig sichere Verfahren das der analytischen Zergliederung der uns vorliegenden Evangelien nach den Momenten ihres Inhalts, Zwecks und Standpunkts, ihrer Komposition und Darstellung im Ganzen und Einzelnen, ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander, ihrer Beziehungen zu geschichtlichen Ereignissen und Verhältnissen der Zeit, welcher sie angehören, und wir werden daher zunächst jedes der drei Evangelien für sich und in seiner Beziehung zu den beiden andern betrachten, um immer erst von hier aus zu nähern Bestimmungen über ihre Entstehung und ihre Quellen, so wie über den Gang und die verschiedenen Hauptrichtungen fortzuschreiten, welche jener Litteraturproceß genommen hat. Nicht minder nothwendig als diese Analyse der Evangelien selbst ist aber auch die Aufsuchung der Spuren ihrer Benützung in andern Schriften der ältesten christlichen Zeit, die Prüfung der kirchlichen Zeugnisse über ihren Ursprung, und die Bestimmung ihres Verhältnisses zu den verwandten nicht kanonischen Produkten der Evangelienlitteratur, und zwar dieß Alles um so mehr, als es sich auch hier herausstellen wird, daß die kritischen Forschungen noch in manchen Punkten einer Ergänzung und Berichtigung ihrer bisherigen Ergebnisse bedürftig sind.

I. Das Matthäusevangelium.

Unter unsern synoptischen Evangelien ist insbesondere das erste dasjenige, bei welchem eine nähere Verständigung über seinen Ursprung und seine Abfassungszeit von großem Interesse ist, und welches immer noch zu neuen Untersuchungen auffordert, weil es am ehesten unter ihnen auf eine wenigstens indirekte apostolische Abkunft Anspruch machen kann und gerade in den frühesten Zeiten der Kirche als die älteste Evangelienschrift betrachtet, deßungeachtet aber in neuster Zeit den beiden andern gegenüber einer verhältnißmäßig nur untergeordneten Aufmerksamkeit gewürdigt worden ist. Im Ganzen hat zwar die Voraussetzung einer höhern Ursprünglichkeit dieses Evangeliums über verschiedene Versuche, dasselbe namentlich dem dritten nachzusetzen, immer wieder die Oberhand gewonnen und insbesondere auch an Baur wiederum einen entschiedenen Vertheidiger erhalten; aber eine gleich umfassende Behandlung, wie z. B. dem Markus, ist ihm weder von dieser, noch von anderer Seite her zu Theil geworden, und in Folge hievon sind gerade bei ihm die verschiedenen Ansichten über sein Verhältniß zu den beiden andern noch in einem unsichern Schwanken begriffen, welches nur auf dem Weg einer die bisherigen Untersuchungen wieder aufnehmenden und ergänzenden dogmatischen, litterarischen und geschichtlichen Betrachtung dieses Evangeliums gehoben werden kann.

I. Der Zweck des Matthäusevangeliums. Von entscheidender Wichtigkeit für die Bestimmung des Ursprungs unsers ersten Evangeliums ist vor Allem eine genaue Einsicht in den Zweck, der seiner Komposition zu Grund liegt, sofern sich ohne diese derjenige Kreis des ältesten Christenthums, in welchem wir es zu suchen haben, unmöglich bestimmen läßt. Diesen Zweck fand man von jeher und so auch in neuerer Zeit darin, daß es geschrieben sei, um „Christen aus dem Judenthume den Beweis zu liefern, daß der gekreuzigte und auferstandene Jesus wirklich der von den Juden erwartete Messias gewesen sei" (so Credner, Einleitung S. 60). Diesem Zweck ist nach Credner (a. a. O.) der ganze Inhalt des Evangeliums untergeordnet, er beherrscht nach dieser Ansicht das Ganze so sehr von Anfang bis zu Ende, daß es nicht sowohl als

geschichtliche denn als dogmatische Schrift betrachtet werden soll (vgl. Dens., das N. T. nach Zweck u. s. w. II. 150); aus ihm allein soll die ganze Anlage, die gesammte Auswahl des Stoffes in unsrem Evangelium sich erklären (so z. B. auch didaktische Abschnitte wie die Bergrede, Einl. S. 51). Darüber, daß dieser Ansicht im Allgemeinen etwas vollkommen Richtiges zu Grund liege, kann allerdings kein Zweifel sein, da namentlich die fortwährende Hinweisung auf die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in der Person und Geschichte Jesu nur unter den Gesichtspunkt gestellt werden kann, daß der Verfasser die Verwirklichung der alttestamentlichen Messiasidee in Jesus zur Anschauung bringen wollte. Allein eine ganz andere Frage ist die, ob wirklich die Tendenz des Evangeliums hiemit erschöpfend angegeben, ob es möglich sei, alle einzelnen Partien des Ganzen diesem Gesichtspunkt in befriedigender Weise unterzuordnen, ob nicht vielmehr Manches von ihm aus unerklärt bleibe, oder doch nur in gezwungener Weise mit ihm in Beziehung gebracht werden könne, oder gar im Widerspruch mit demselben stehe, so daß dem Evangelium ein durch alles Einzelne streng hindurchgeführter dogmatischer Zweck abzusprechen wäre (vgl. Baur, Krit. Unters. S. 613 ff.), indem es ja z. B. an sich sehr wohl möglich wäre, daß sich in verschiedenen Partien des Ganzen auch verschiedene dogmatische Standpunkte geltend machten, welche dadurch erklärt werden müßten, daß dasselbe, ehe es seine jetzige Gestalt erhielt, durch verschiedene Bearbeitungen hindurchgegangen sei. Was nun hier zunächst den ersten Punkt betrifft, so enthält das Matthäusevangelium eine bedeutende Masse didaktischen Stoffes aus der Lehre Jesu, der weder an sich noch in der Darstellung des Evangelisten mit der Frage, ob Jesus der alttestamentliche Messias sei, in irgend einem Zusammenhange steht, sondern nur für das christliche religiöse Leben von Bedeutung ist (so der größte Theil der Bergrede, der Instruktionsrede an die Apostel, die Gleichnisse in Kap. 13, die Ermahnungen in Kap. 17. 18, und besonders die Reden über das letzte Gericht Kap. 24. 25); es enthält ferner neben der Nachweisung der Verwirklichung der israelitischen Messiashoffnung in der Person Jesu auch sehr viele Stellen, welche sich nicht auf das Verhältniß des Auftretens Jesu zur alttestamentlichen Prophetie, sondern auf die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem mosaischen Gesetz beziehen; und so sehr es namentlich hierin ganz auf der Seite der Einheit des Alttestamentlichen und Christlichen steht, so enthält es doch wiederum andererseits auch so

viel Antijüdisches, so viele Erklärungen gegen den Unglauben des herrschenden Judenthums, es hebt so entschieden und auf's Einzelnste eingehend an zahlreichen Stellen das polemische Verhältniß Jesu zu den Lehren und zu dem Geiste des Pharisäismus und Rabbinismus hervor, es weist so bestimmt jüdische Verleumdungen gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens zurück, und berücksichtigt so angelegentlich in direkter und indirekter Weise die Schicksale, welche das jüdische Volk durch die Verwerfung seines zu ihm gekommenen Messias sich zugezogen, daß ebenso auch die Hervorhebung des Gegensatzes, in welchen Jesus zum Judenthume kam, als einer der Hauptzwecke des Verfassers betrachtet werden muß. Soll mithin nicht blos ein einzelner Gesichtspunkt, von welchem der Evangelist bei seiner Darstellung ausging, sondern ein durch das Ganze seines Werkes hindurchgehender Grundgedanke gefunden werden, so darf man sich nicht auf jenen Zweck der Nachweisung der Erfüllung des alttestamentlichen Messiasideals in Jesus beschränken; dieß wäre zudem auch schon deswegen unstatthaft, weil der Evangelist die Messianität Jesu gar nicht blos mittelst Zurückgehens auf Weissagungen des alten Bundes, sondern neben diesem in viel umfassenderer und mannigfaltigerer Weise theils in den Reden, theils in der Geschichtserzählung, besonders durch die Hinweisung auf die nur dem Volk Israel zugewandte hülfreiche und erlösende Thätigkeit Jesu in's Licht zu stellen sucht. Der Weg von hier aus einen Alles in sich befassenden Grundgedanken des Ganzen zu finden ist sehr einfach; die angelegentliche Durchführung des Erfülltseins der alttestamentlichen Prophetie in der Person Jesu, verbunden mit der Hervorhebung des jüdischen Unglaubens und des Kontrastes, in welchem zu demselben die Uebereinstimmung der Lehre Jesu mit dem Gesetz und seine menschenfreundliche Wirksamkeit für sein Volk Israel gestanden, kann ja selbst wieder keinen andern Zweck haben, als den, nachzuweisen, daß Jesus wirklich der dem jüdischen Volke verheißene und zur Erlösung des jüdischen Volkes gekommene Messias sei, obwohl das Judenthum ihn nicht als solchen anerkennen will. Dieser Gedanke, welchem wir jedoch nachher mit Beziehung auf die oben hervorgehobenen ausführlichern Redestücke allerdings noch den weitern Zweck beizufügen haben werden, der (jüdischen) Christenheit eine vollständige Darstellung der Gesetzgebung und Lehre dieses ihres Messias in die Hand zu geben, ist es, aus welchem die Anlage des Evangeliums und namentlich im

Vergleich mit den beiden andern die ihm eigenthümliche Auswahl des Stoffes sich vollkommen erklärt; die Durchführung dieses Thema's ist es, was das Matthäusevangelium von allen andern ältern Darstellungen der Geschichte Jesu unterscheidet; sowohl den kleinern als den größern Abschnitten, welche in den übrigen Evangelien fehlen, liegt fast ohne Ausnahme eben diese einerseits ganz auf alttestamentlich-jüdischem Boden sich bewegende und dem jüdischen Bewußtsein entgegenkommende, andererseits aber das nichtchristliche Judenthum bekämpfende, apologetisch-polemische Tendenz zu Grunde. Wie der Evangelist 27, 62 ff. 28, 11 ff. durch die Erzählung von der Wache am Grab Jesu die, wie er selbst hervorhebt, noch zu seiner Zeit kursirende jüdische Verleumdung, daß die Jünger Jesu seinen Leichnam aus dem Grabe entwendet und ihn dann für auferstanden ausgegeben haben, eigends widerlegt, so beweist er, wohl nicht ohne Rücksicht auf den von den Juden den Christen beigelegten verächtlichen Namen der Galiläer oder Nazarener (vgl. Joh. 7, 41. 52. 1, 47), daß der Messias schon nach den Propheten aus Nazareth kommen (2, 23) und in Galiläa wirken solle (4, 14 ff.); er weist ebenso das Vorhandensein anderer israelitisch-messianischer Züge an der Person Jesu nach, die Abstammung aus Davids und Abrahams Geschlecht, die Geburt in Bethlehem (Kap. 1. 2), die Uebereinstimmung seines Einzugs in Jerusalem und seiner hier erduldeten Leiden mit der prophetischen Weissagung (21, 5. 26, 56); auch einen ganz speciellen Zug der Lehrthätigkeit Jesu, den häufigen Gebrauch des parabolischen Vortrags, führt er auf eine prophetische Stelle zurück (13, 35), und hebt bestimmter als die beiden andern Synoptiker hervor, daß Johannes der Täufer wirklich Elias d. h. der Vorläufer Jesu als des Messias gewesen sei (außer 17, 10 f. auch 11, 14). Desgleichen schildert er nicht nur mit besonderem Interesse die Deklaration Jesu zum Messias bei der Taufe, bei welcher die Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen, bereits auf das Hohe und Außerordentliche seiner Person hinweist, und bei der Verklärung, sondern er berichtet auch zu Anfang seiner Schrift in der Erzählung von dem Stern der Weisen und der Rettung Jesu vor Herodes und ebenso Kap. 27 in der Erzählung von dem Auferstehen der alttestamentlichen Frommen bei dem Tode Jesu noch weitere wunderbare, die Messianität Jesu beweisende Vorgänge, die ganz besonders einen jüdischen und für das jüdische Bewußtsein berechneten Charakter an sich tragen (s. unter Abschn. III.); und endlich scheint er auch mit

großem Interesse bei der Selbstvertheidigung Jesu gegen den Vorwurf seiner jüdischen Gegner zu verweilen, daß er mit dem Satan im Bunde stehe (12, 22—45, wo V. 33. 34. 36. 37. 40 Matthäus eigenthümlich sind; ebenso 9, 34. 10, 25). Nicht minder wesentlich aber als die Nachweisung messianischer Merkmale an der Person Jesu ist dem Evangelisten der israelitisch-messianische Charakter seiner Thätigkeit und Wirksamkeit, oder dieß, daß Jesus gekommen ist, um als der von den Propheten verheißene Messias Israel zu erlösen und in das ihm zugedachte Himmelreich einzuführen. Schon der Name Jesus (Jeschua) weist auf seine Bestimmung hin, zu erlösen und zu retten (1, 21); ebenso ist seine ganze Wirksamkeit eine rettende und erlösende (8, 17), und zwar für „sein Volk" (1, 21), bis zu dessen Stammvater sein Geschlecht hinaufgeführt wird (1, 1 vgl. dag. Luk. 3, 38). Er ist nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gekommen (15, 24; Mark. 7, 26 weggelassen) und hat seine Apostel nur in das Volk Israel ausgesandt (10, 5. 6), damit diesem (vgl. V. 23) in der kurzen Zeit vor dem Ende der Dinge wo möglich das Heil noch zu Theil werde (von den zum Theil nur scheinbar, zum Theil jedoch wirklich abweichenden Stellen 8, 11. 21, 43. 24, 14. 31. 28, 19 wird später die Rede sein). Und zwar ist Jesus zu Israel gekommen ganz als der menschenfreundliche, hülfreiche, der menschlichen Schwachheit sich annehmende Messias, wie ihn schon die Prophetie verkündigt hat (8, 17. 12, 16 ff.); sowohl in seiner Lehre als in seiner thätigen Wirksamkeit tritt er auf als der Befreier von allem Schweren und Drückenden, was auf den Kindern seines Volks lastet. Ganz bezeichnend ist es hier für den Evangelisten, daß er nicht nur in der antipharisäischen Rede Kap. 23 die Erklärungen Jesu gegen den Druck der pharisäischen Satzungen und gegen die Ansprüche dieser Sekte auf geistliche Herrschaft allem Uebrigen voranstellt und sie sehr ausführlich behandelt (V. 2—10 und 14; wogegen Lukas in Kap. 11 mehr den Widerspruch zwischen dem äußern Thun und der innern Gesinnung dieser Klasse hervorhebt), sondern auch einzig und allein unter den Evangelisten die Worte Jesu 11, 28—30 beibehalten hat, in welchen ausgesprochen ist, daß das, was Jesus von dem Menschen fordert, ein „gerechtes (ihm nichts Unbilliges zumuthendes) Joch, eine leichte Last" sei, und daß es von ihm auch mit derjenigen Freundlichkeit und Demuth an den Menschen gebracht werde, welche das Vertrauen erwecken müsse, daß er nicht beabsichtige, den Menschen zu beschweren und zu

beängstigen, sondern vielmehr ihn zu beruhigen und aufzurichten, indem er ihm einen einfachen, leichten Weg zum Himmel zeigt. Desgleichen ist unserm Evangelisten eigenthümlich die Stelle 12, 17—21 (Jes. 42, 1), in welcher auf die bescheidene, geräuschlose, freundliche und das Schwache schonende Wirksamkeit Jesu hingewiesen wird, und ebenso die besondere Hervorhebung des Mitleids, welches Jesus eben dieser hülfsbedürftigen Klasse des Volks, den ὄχλοι, τελῶναι, ἁμαρτωλοί, zugewendet habe (9, 36. 11, 28; vgl. das häufige σπλαγχνισθείς 20, 34. 15, 32. 14, 14 und das zweimalige ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν 9, 13. 12, 7) und endlich der Umstand, daß Matthäus an den Wundern Jesu vorzugsweise ihre große Zahl hervorhebt, um damit einen Beweis der unermüdlichen und umfassenden mitleidsvollen Thätigkeit Jesu zu geben (ἐθεράπευσεν πάντας, πᾶσαν νόσον und dgl. 4, 23. 8, 16. 17. 9, 35. 12, 15. 15, 30 f.), während die andern Evangelisten vor Allem die übernatürliche Macht und Erhabenheit betonen, welche aus der Wunderthätigkeit Jesu hervorgeleuchtet habe (vgl. Luk. 6, 19. 8, 44 ff. Mark. 5, 30); die specielle Eigenthümlichkeit, die man bei Matthäus bemerkt, daß er nämlich mehrmals zwei Geheilte hat, wo die andern Evangelisten nur Einen haben, scheint gleichfalls auf diese Tendenz, die rettende Thätigkeit Jesu in möglichst großem Umfange erscheinen zu lassen, zurückzuführen. Auch das ist wohl nicht zufällig, daß in der Lehre Jesu von dem gegenseitigen Verhalten der Menschen unter sich, wie sie dieses Evangelium darstellt, überall die Pflicht versöhnlicher, barmherziger und demüthiger Liebe zum Nebenmenschen und die Zusicherung göttlicher Barmherzigkeit nur unter der Bedingung einer solchen wahren Nächstenliebe mit besonderem Nachdruck und in großer Ausführlichkeit dargestellt ist (18, 14—35 die Rede vom Binden und Lösen und von der Bereitwilligkeit zur Vergebung aller Beleidigung, Luk. 17, 3. 4 ganz kurz behandelt; 6, 14. 15, was Luk. 11, 5 fehlt; vgl. auch 7, 1—12). Dieser Hervorhebung der erlösenden, menschenfreundlichen Liebe Jesu zu seinem Volke, durch welche er sich als der ihm verheißene Messias erweist, entspricht weiter die Eigenthümlichkeit, daß in keinem Evangelium so entschieden, wie in dem des Matthäus, die Lehre Jesu als der wahre, alles Wesentliche des νόμος und der προφῆται in sich schließende Inbegriff beider bezeichnet (7, 12. 22, 40), ja ausdrücklich die Uebereinstimmung seines Auftretens mit Gesetz und Propheten in ganz apologetischem Tone ausgesprochen wird, wie wenn der Vorwurf eines gesetzwidrigen

Charakters der Lehre Jesu von ihr abgewandt werden sollte (5, 17—19, wo nur zu V. 18 Luk. 16, 18 eine Analogie). So sehr der Evangelist auch die Seite des Verhältnisses Jesu zum Gesetz hervorhebt, daß er das Gesetz nicht nur bestätigt, sondern auch vollendet und in einzelnen Punkten weiter geführt habe (der Ausspruch über die Ehescheidung 19, 3—10 und die unserm Ev. eigenthümlichen Antithesen der Bergrede 5, 21—44), und daß eben darum in ihm etwas Neues und Höheres (der *κύριος τȣ̃ σαββάτȣ*, *μείζων τȣ̃ ἱερȣ̃* 12, 8, 6) erschienen sei, so bestimmt weist doch Jesus jeden Gedanken an die Aufhebung auch nur eines einzigen Punktes im Gesetz zurück und nimmt überall (15, 1—20. 23, 23) das Gesetz gegen die pharisäischen Zusätze zu demselben in Schutz. Auch die Antithesen der Bergrede sind so gehalten, daß, obwohl das *πληρῶσαι* V. 17 ergänzende Verbesserungen des Gesetzes selbst erwarten läßt, doch zunächst nicht das Gesetz, sondern die Gestalt, welche es in der pharisäisch-rabbinischen Ueberlieferung erhalten hatte, als unzureichende Norm des religiösen Lebens bezeichnet wird; sie werden mit den Worten *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, ȣ̉ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ȣ̉ρανῶν* eingeleitet, und ebenso wird nachher bei den einzelnen Punkten durch die Worte *ἠκȣ́σατε, ὅτι ἐῤῥήθη τοῖς ἀρχαίοις* offenbar auf die rabbinische Gesetzeslehre hingewiesen und damit die Voraussetzung angedeutet, daß die Lehre Jesu nicht zum Gesetz als solchen, sondern vielmehr zu der im bisherigen Judenthum geltenden Form desselben in einem Gegensatze sich befunden habe, obwohl der Sache nach doch das Gesetz selbst von den hier vorgetragenen Antithesen getroffen wird. Nicht das jüdische Volk, sondern seine Unterdrücker, die Pharisäer und Schriftgelehrten, nicht das Gesetz, sondern die erst später hinzugekommenen Lehren und Ueberlieferungen hat Jesus angegriffen, seine ganze Wirksamkeit und Lehre bestand in einem Kampfe gegen diese ungöttlichen und unlautern Elemente, welche sich ohne alle höhere Berechtigung in die israelitische Theokratie eingedrängt hatten, (vgl. 15, 13 *πᾶσα φυτεία, ἣν ȣ̉κ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μȣ—, ἐκριζωθήσεται*). Unter diesen Gesichtspunkt des Kampfes gegen die das ungläubige Judenthum beherrschenden höhern Klassen (nicht gegen das Judenthum überhaupt, wie der vierte und dritte Evangelist) hat der Verfasser das Auftreten Jesu von Anfang bis zu Ende gestellt; gleich die Bergrede spricht dieß aus, und wie die erste, so hat es auch die letzte

größere Rede Jesu vor dem Volk mit dem Gegensatze zu thun, in welchen Jesus zu den γραμματεῖς und Φαρισαῖοι getreten ist; in der entscheidenden Bekämpfung dieser Klasse findet das öffentliche Wirken Jesu seinen Abschluß, und zwar mit einer Ausführlichkeit und Genauigkeit, welche sowohl auf die hierarchischen Ansprüche derselben (μὴ κληθῆτε ῥαββί — καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς — μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί) als auf ihre Lehren bis in's Speciellste eingeht (V. 16 ff. λέγοντες ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν κ. τ. λ. vgl. die Stelle über den Eid 5, 33 ff.). Auch die gegen Heuchelei und Ostentation gerichtete Stelle 6, 1—6. 16—18 hat ohne Zweifel namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten (5, 20) im Auge, und wenn man es mit Recht unpassend gefunden hat, daß der Evangelist mehrmals nicht nur Pharisäer und Schriftgelehrte, sondern auch Pharisäer und Sadducäer als unter sich verbündete Gegner Jesu und der Sache des Himmelreichs darstellt (16, 1. 12. 3, 7, wo Lukas statt Φ. und Σ. ὄχλοι hat), so hängt auch dieser ungeschichtliche Zug damit züsammen, daß der Verfasser von dem Gesichtspunkt ausgeht, die σοφοί und συνετοί (11, 25), d. h. die herrschenden Sekten und ihre Häupter seien die Hauptfeinde gewesen, welche Jesus bei seiner Wirksamkeit zu bekämpfen gehabt habe, während er bei den νήπιοι, den noch unverbildeten und empfänglichen Menschen der niedern Volksklasse, eine bessere Aufnahme fand (ebd.). So sehr nun aber nach allem Bisherigen der Evangelist Jesum als den israelitischen Messias darstellt, der einzig und allein zur Beseligung seines Volkes durch Lehre und That gekommen sei und namentlich wegen der Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem Gesetz und der Prophetie allen Anspruch auf seine Anerkennung habe, so unzweifelhaft ist es auch, daß er überall das Endresultat, welches die Wirksamkeit Jesu bei der jüdischen Nation im Ganzen gehabt hatte, nämlich seine Nichtanerkennung als Messias (gegen welche ja eben die apologetische Beweisführung des Ganzen gerichtet ist) vor Augen hat. Er stellt nicht nur aus der ihm überlieferten Geschichte Jesu die auch bei den andern Synoptikern vorkommenden Aussprüche über den Unglauben des israelitischen Volks zusammen (8, 10—12 den Ausspruch über den Hauptmann von Kapernaum; 10, 16 ff. 23, 34 die Vorausverkündigung der Verfolgungen, welche die Jünger bei ihrer Wirksamkeit unter dem israelitischen Volke finden werden; Kap. 11 und 12, 41. 42 die Aussprüche Jesu über die Unempfänglichkeit seiner Zeitgenossen für die Sache des Himmelreichs), sondern

gibt auch den Reden Jesu an mehrern Stellen eine eigenthümliche Fassung, welche eben auf die ungläubige Verstocktheit des Volkes im Ganzen Bezug hat. So führt er in Kap. 13 (ähnlich wie der vierte Evangelist 12, 40 ff.) die Weissagung des Propheten Jesaja (6, 9. 10) über die Verhärtung und Verblendung des „Volkes" gegen sein wahres Heil ihrem ganzen Umfange nach an (was bei Markus und Lukas nicht der Fall ist), er läßt Jesum zu wiederholten Malen aussprechen, daß zwar Viele berufen, aber nur Wenige auserwählt seien (20, 16. 22, 14), er gibt dem Gleichniß vom Hochzeitmahle (Kap. 22) eine Fassung, in welcher sowohl auf die tödtliche Feindschaft der Häupter des Volkes gegen die Verkündiger des Evangeliums (V. 6 *οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τȣ̀ς δȣ́λȣς αὐτȣ̃ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν*) als auch auf die dafür erfolgte Strafe der Zerstörung Jerusalems (V. 7 *ὁ δὲ βασιλεὺς — ἀπώλεσεν τȣ̀ς φονεῖς ἐκείνȣς καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν*) deutlich genug angespielt wird, und er ist unter allen Evangelisten der einzige, der die Geschichte Jesu gleich mit einer Verfolgung von jüdischer Seite beginnen läßt, durch welche der Messias Israels, nachdem er kaum das Licht des Daseins erblickt, zur Flucht aus seiner Heimath genöthigt wird (Kap. 2); ebenso unterläßt er es bei der Erzählung der Leidensgeschichte nicht, durch mehrere ihm eigenthümliche Züge der Darstellung darauf hinzuweisen, wie ungerecht und unverdient die Feindschaft der Häupter der jüdischen Nation gegen Jesum gewesen; die Reue des Judas darüber, daß er „unschuldiges Blut" verrathen habe, der Traum der Gemahlin des Pilatus, durch welchen dieser auf die Unschuld des „*δίκαιος*" aufmerksam gemacht wird, die öffentliche Erklärung des römischen Statthalters, daß er an der Blutschuld gegen Jesum keinen Antheil haben wolle, und die Erzählung, wie das von den Hohenpriestern und Aeltesten gegen Jesum aufgeregte Volk in frevelhafter Verstocktheit die göttliche Strafe für diese Schuld gegen sich selbst und seine Nachkommen herausfordert (27, 20. 25), alle diese (Matthäus eigenthümlichen) Elemente beweisen es, wie sehr der Evangelist bemüht ist, die Sache Jesu seinen jüdischen Verfolgern gegenüber in ihrer Wahrheit und Gerechtigkeit erscheinen zu lassen, auch hier ist seine Schrift nichts Anderes als eine Apologie des Christusglaubens gegen den Unglauben und die Feindschaft des herrschenden Judenthums.

II. Nähere Entwicklung des Verhältnisses des Matthäusevangeliums zum Judenthum und Judenchristenthum; sein didaktischer (legislatorischer) Zweck. Es kann

nach dem Bisherigen wohl keinem Zweifel unterliegen, daß das Matthäusevangelium in einer sehr nahen und engen Beziehung zum Judenthume steht. Es hat ebenso einen judaisirenden Charakter, sofern es die Thätigkeit Jesu auf das jüdische Volk beschränkt und Jesum in ein durchaus positives Verhältniß zum alten Testament und namentlich zum mosaischen νόμος setzt, als auch einen antijüdischen, sofern es die Unempfänglichkeit der Nation und ihrer Häupter gegen das ihr dargebotene Heil strafend hervorhebt und die Erhabenheit der Lehre Jesu über die jüdische (pharisäische) Gesetzesauffassung mit allem Nachdruck hervortreten läßt. Diese enge Beziehung zum Judenthum zeigt sich nun weiter ganz besonders darin, daß in den Reden Jesu bei Matthäus sich so viele Aussprüche finden, welche sich nur auf die speciell-jüdischen religiösen Lehren und Einrichtungen, nur auf die speciellen Verhältnisse und Schicksale des jüdischen Volkes beziehen und daher von den übrigen Evangelisten ganz oder größtentheils beseitigt sind, weil sie für das christliche Bewußtsein als solches keine Bedeutung mehr haben. Es gehört hieher einmal die schon im Obigen bemerkte Eigenthümlichkeit, daß die Polemik Jesu gegen einzelne Lehrbestimmungen und gegen die hierarchischen Ansprüche des Pharisäismus und Rabbinismus noch bis in's Einzelnste aufbehalten ist in einer Ausführlichkeit, die dem geschichtlichen Thatbestand allerdings gewiß entspricht, die aber doch ein Interesse nur da haben kann, wo das Christenthum mit dem Judenthum noch verflochten, seinem Einfluß und seiner nähern Berührung noch ausgesetzt ist (23, 8—10. 15—22. 5, 20—43. 6, 2. 16). Ganz dasselbe ist der Fall in den eschatologischen Reden Jesu bei Matthäus; auch sie setzen sowohl bei dem Verfasser als bei den Lesern, für welche seine Schrift bestimmt war, ein aus der nationalen und religiösen Einheit mit dem Judenthum noch nicht herausgetretenes, sondern sich noch innerhalb ihrer bewegendes Bewußtsein voraus. Es zeigt sich 24, 20 („betet, daß eure Flucht nicht am Sabbath geschehe") ein an das Ceremonialgesetz im strengsten Sinne noch gebundener Standpunkt, sofern hier die nicht einmal im damaligen Judenthum (vgl. 1 Makk. 2, 41. Joseph. Ant. 12, 6, 2) allgemein angenommene Ansicht vorausgesetzt wird, daß auch im Falle der Lebensgefahr eine Abweichung von dem Gebot der Sabbathruhe unerlaubt sei; sodann ist V. 22 (εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, ὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ) von der Verwüstung des Tempels und der mit ihr über Judäa hereinbrechenden Drangsal als von

einem Ereigniß die Rede, bei welchem es sich um das Wohl und Wehe Aller handelt, als ob es nur solche Christusgläubige, ja nur solche Menschen gäbe, welche von den Schicksalen Judäa's unmittelbar mitbetroffen werden — daher denn das πᾶσα σὰρξ zwar bei Markus, der auch sonst eine emphatische Ausdrucksweise und zwar namentlich das πάντες (1, 5. 32. 2, 12. 5, 20 u. s.) liebt, 13, 20 noch beibehalten, Luk. 21, 23 aber nur von einer ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ die Rede ist —, und, was die Hauptsache ist, unter dem τέλος oder der συντέλεια τοῦ αἰῶνος ist hier die Zerstörung des jüdischen Staats und Kultus noch mit inbegriffen, mit dieser Zerstörung beginnt das τέλος, sie ist der erste, die Parusie der zweite Akt desselben, das Ende Israels ist zugleich das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge überhaupt. Bei Lukas ist die Zerstörung Jerusalems ein Strafgericht gegen die jüdische Nation, welches mit dem Weltende nichts zu thun hat, sondern nur wie so vieles Andere unter diejenigen Ereignisse gehört, die demselben noch vorhergehen sollen, daher namentlich 21, 24 (καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν) eine unbestimmte, möglicherweise sehr lange (V. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος) Zwischenzeit zwischen Beidem gesetzt wird; bei Markus steht die Zerstörung gleichfalls nur in der Reihe der ὠδῖνες, die der Parusie vorangehen, das Ende der Dinge wird auch hier nur ganz unbestimmt (13, 24 ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην) an die Zerstörung angereiht. Bei Matthäus dagegen werden von V. 6 an bis V. 13 die ὠδῖνες aufgezählt; hierauf heißt es (nachdem noch kurz der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde Erwähnung gethan ist) V. 14 καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος, worauf unmittelbar die Worte folgen: ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως u. s. w. Wie schon V. 3 in der Frage der Jünger an Jesum über die Zukunft die Zerstörung des Tempels mit der παρουσία und συντέλεια in Eins zusammengenommen wird, während Markus 13, 4 (und ebenso Lukas 21, 7) ein einfaches, blos auf die Tempelzerstörung sich beziehendes ταῦτα πάντα συντελεῖσθαι hat, so wird nun auch hier die Beschreibung des τέλος mit den Worten über den Greuel der Verwüstung begonnen, indem ja das οὖν nicht anders als (mit de Wette) so genommen werden kann: „in Folge des Eintretens des τέλος"; eine andere Auffassung, als ob die Rede V. 15 wieder in die Zeiten vor dem τέλος zurückgienge, wäre, da dieselbe V. 6—14 so genau in chronologischer Ordnung fortschreitet, nur dann möglich, wenn

man bei dem ἥξει τὸ τέλος einen Abschnitt machen und mit dem ὅταν οὖν ἴδητε eine ganz neue, mit dem Vorhergehenden gar nicht mehr zusammengehörige Exposition beginnen lassen könnte, eine Ansicht, welche dieß für sich zu haben scheint, daß der Fortgang von V. 14 zu V. 15 allerdings kein natürlicher und fließender ist (indem ursprünglich V. 15 in einem andern Kontext gestanden haben muß), welche aber deßungeachtet für die jetzige Gestalt der Rede keine Geltung haben kann, theils wegen der Verbindung von V. 14 und 15 durch οὖν, theils weil V. 15 ff. zur Beantwortung der Frage V. 3 über die Vorzeichen der Parusie und des Weltendes nothwendig mitgehört. Jedenfalls aber wird ja nachher V. 29. 30 die Parusie als ein unmittelbar auf die Verwüstung des Tempels und die mit ihr verbundenen Drangsale folgendes Ereigniß bezeichnet (εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται κ. τ. λ. καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ ἀνθρώπȣ u. s. w.); zwischen der θλῖψις und der Parusie stehen zwar die Zeichen am Himmel, Verfinsterung der Sonne und des Mondes, Herabfallen der Sterne und dgl., in der Mitte, allein eine längere Zwischenzeit zwischen diesen und der Parusie selbst (wie etwa Apok. 6, 12 ff.) ist durch nichts angedeutet, und somit ist auch die letztere in der Zeit εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν zu denken. Kurz das Ende des Tempels und das Ende der Welt fallen hier in Eins zusammen, die Entwicklung der Dinge knüpft sich ganz und durchaus an die Geschichte der israelitischen Theokratie oder geht eigentlich in ihr auf, es wird hier Alles noch vom jüdischen Standpunkt aus betrachtet. Zu diesen Kennzeichen einer sich noch ganz im Kreise des Judenthums bewegenden Anschauung der Dinge kommen nun weiter so bestimmte (bei den beiden andern Synoptikern schon fast ganz verwischte) Beziehungen auf die besondern Verhältnisse der letzten Zeiten des jüdischen Staates hinzu, daß auch von dieser Seite her die enge Berührung dieser Reden mit dem palästinensischen Judenthum keinem Zweifel unterliegen kann. Es haben zwar viele Ausleger die Ansicht ausgesprochen, daß die Ereignisse, auf welche der prophetische Abschnitt V. 5—14. 23—26 hinweist, keineswegs in der Wirklichkeit eingetroffen seien (so de Wette zu d. a. St., welchem auch Baur Unters. S. 605 beistimmt). Diese Ansicht hieng zum Theil mit der Bevorzugung des vierten vor dem ersten Evangelium zusammen, indem man in diesem ungeschichtlichen Charakter der Reden bei Matthäus einen Beweis gegen ihren Ursprung aus dem Munde Jesu finden wollte (vgl. de Wette S. 260); man nahm

eben, weil man die Aechtheit derselben in ihrer jetzigen Gestalt aufgeben zu dürfen glaubte, keinen Anstand, in ihnen Prophezeiungen zu finden, denen in der Wirklichkeit nichts entsprochen habe, man begnügte sich damit, diese Irrthümlichkeit derselben nachzuweisen, aber freilich ohne zu bedenken, daß diesem Irrthümlichen doch auch irgend etwas Reelles zu Grunde liegen muß, wenn sein Ursprung erklärt werden soll, und ohne darauf zu achten, wie sehr namentlich die konkrete Anschaulichkeit der Verse 23—26 auf bestimmte Verhältnisse hinweist, die der Verfasser dieser Stelle vor Augen haben mußte. Es ist allerdings richtig, daß diese Reden so, wie sie jetzt vorliegen, nicht in allen ihren Theilen von Christus (und wie wir später sehen werden, auch nicht von Matthäus) herrühren können, da die von dem Presbyter Johannes, einem unmittelbaren Jünger Jesu, verfaßte Apokalypse nichts von einer Verwüstung des Tempels, sondern nur von einer theilweisen Zerstörung Jerusalems weiß, und da aus den Briefen des Apostels Paulus erhellt, daß man die Parusie schon lange vor dem Jahr 70 in nächster Nähe erwartete (1 Kor. 7, 26 ff. 16, 22 u. s.) und von dem schrecklichen Schicksale des jüdischen Volkes keine Ahnung hatte (Röm. 11, 11—32); allein daraus folgt nicht, daß diese Reden einfach irrthümliche, aus der Luft gegriffene Erwartungen über die Zukunft sind. Ebenso machte man sich die richtige Auffassung der geschichtlichen Beziehungen von Kap. 24 deswegen unmöglich, weil man nicht berücksichtigte, daß das Matthäusevangelium einen Kreis von Christen voraussetzt, die noch in einem nähern Verbande mit dem Judenthume stehen, obwohl dieser Umstand gerade hier, in den Ermahnungen zur Flucht so deutlich hervortritt, sofern diese ja nicht blos *τοῖς ἐν Ιουδαίᾳ* überhaupt (wie Mark. 13, 14. 18 nach der richtigen Lesart und Luk. 21, 21), sondern den Christusgläubigen selbst (*ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ*) gegeben werden. Eine auf das Einzelne eingehende Betrachtung der hieher gehörigen Stellen wird zeigen, daß das Kapitel eine sehr große Zahl bestimmter geschichtlicher Beziehungen auf die Geschichte des Judenthums und der jüdischen Christenheit enthält. Zuerst gehört hieher V. 4. 5 *βλέπετε, μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, λέγοντες Ἐγώ εἰμι ὁ χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν*, und V. 23 ff. *τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ Ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστὸς ἢ ὧδε, μὴ πιστεύετε· ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. — ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν*

Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε, Ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε. Man sagt zwar, dieß könne nicht auf jüdische Pseudomessiasse gehen, da ja diese mit Christen nichts zu thun hatten (de Wette zu V. 23); man habe überhaupt an christliche Messiasse zu denken, die im Namen Jesu und angeblich sein Werk fortsetzend oder vollendend auftreten würden. Allein ein christlicher χριστός ist etwas schlechthin Undenkbares, da, wer als χριστός auftritt, Jesu ebendamit die Würde des χριστός abspricht; und was den erstern Einwand betrifft, so wissen wir ja gar nicht, ob der Evangelist nicht Gründe hatte, Warnungen vor jüdischen Pseudomessiassen, dergleichen Jesus selbst wahrscheinlich bereits gegeben hatte, in seine Schrift aufzunehmen, es ist keineswegs unmöglich, daß manche palästinensische Christen in den letzten Jahrzehnten vor dem jüdischen Krieg den γόητες, welche dem Volke Befreiung von dem Elend und Druck der Römerherrschaft verhießen, in die Hände gefallen waren, und auch wenn dieß nicht geschehen war, so mußte es ihm doch als vollkommen angemessen erscheinen, daran zu erinnern, daß Jesus den Seinigen eine Warnung vor diesen Verführern ertheilt habe, welche so „Viele" (und zwar gerade aus der untern armen und gedrückten Volksklasse, der auch der größte Theil der palästinensischen Christenheit angehörte) „getäuscht" und in's Unglück gestürzt hatten; dieselbe Warnung steht auch V. 24, obwohl ebenda ausdrücklich gesagt ist, es sei nicht möglich, daß die ἐκλεκτοί getäuscht werden; der Evangelist mußte also der Ansicht sein, daß es sich jedenfalls verlohnt habe, eine solche Warnung zu geben, obwohl sie für die ἐκλεκτοί nicht schlechthin nothwendig sei, sofern nämlich Jesus durch dieselbe sowohl seine Kenntniß der Zukunft, als auch seine Vorsorge für die Seinigen bewähre. Der Haupteinwand jedoch ist der, es lassen sich gar keine jüdischen Pseudomessiasse vor der Zerstörung Jerusalems nachweisen, die Goëten bei Josephus und in der Apostelgeschichte, in welchen man dieselben finden wolle, haben nicht die Rolle des Messias gespielt. Aber diese Behauptung ist durch nichts zu begründen. Die Nachrichten der Apostelgeschichte, welche blos zwei solcher γόητες im Vorübergehen erwähnt (5, 36. 21, 38), sind zu kurz, als daß sich ihnen etwas Näheres entnehmen ließe (davon ganz abgesehen, daß die historische Genauigkeit dieser Schrift gerade hier durch ihre unrichtigen Angaben über Theudas und über Judas von Galiläa, dessen Partei keineswegs sich schnell wieder zerstreut hatte, sondern vielmehr bis zum Jahr 70 in fortwährender Zunahme begriffen war,

vgl. Josephus Ant. 18, 1, 1. 6. B. J. 7, 8, 1, sehr in Frage gestellt wird). Was aber Josephus betrifft, so ist es bekannt, daß er von den vielfach gemißbrauchten und durch den jüdischen Krieg so schrecklich enttäuschten messianischen Hoffnungen seines Volkes so viel als möglich schweigt (mit Ausnahme von B. J. prooem. §. 2 lib. 6, 5. §. 4, wo er angibt, daß eben diese Hoffnungen der Grund des Aufstands gegen die Römer gewesen); es konnte daher auch hier nicht seine Absicht sein, die Eitelkeit dieser Hoffnungen und den damit getriebenen Mißbrauch durch genauere Angaben über die messianischen Tendenzen der Schwärmer, die sich durch den Erfolg als *γόητες* ausgewiesen hatten, der römischen Welt, für die er seine Antiquitäten (prooem. §. 2) und seine griechische Bearbeitung des jüdischen Kriegs schrieb (prooem. §. 1), noch weiter unnöthigerweise bloszustellen. Und doch beschreibt auch er diese *γόητες* so, daß ihr messianisches Auftreten zum Theil durchaus wahrscheinlich, zum Theil ganz gewiß ist. Von Theudas, der unter Claudius auftrat, gibt er an (Ant. 20, 5, 1): *γόης τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖςον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προςτάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν, καὶ ταῦτα λέγων πολλὲς ἠπάτησεν.* Er konnte hienach, wenn die Menge mit ihren Habseligkeiten ihm nachzog, ihr nicht nur ein müßiges Wunder zeigen wollen, er konnte vielmehr keine andere Absicht haben, als dem Volke sich als einen Gottgesandten darzustellen, der dazu bestimmt sei, es aus der Sklaverei der Fremdherrschaft zu befreien, wie Moses, der das rothe Meer zum Durchgang gespalten hatte. Noch bedeutender war das Unternehmen des *Αἰγύπτιος* (A. G. 21, 38), über welchen Josephus angibt: *μείζονι δὲ πληγῇ Ἰεδαίες ἐκάκωσεν ὁ Αἰγύπτιος ψευδοπροφήτης· παραγενόμενος γὰρ εἰς τὴν χώραν ἄνθρωπος γόης καὶ προφήτε πίςιν ἐπιθεὶς ἑαυτῷ περὶ τριςμυρίες μὲν ἀθροίζει τῶν ἠπατημένων, περιαγαγὼν δὲ αὐτὲς ἐκ τῆς ἐρημίας εἰς τὸ ἐλαιῶν καλέμενον ὄρος ἐκεῖθεν οἷόςτε ἦν εἰς Ἱεροσόλυμα παρελθεῖν βιάζεσθαι καὶ κρατήσας τῆς τε Ῥωμαϊκῆς φρερᾶς καὶ τε δήμε τυραννεῖν, χρώμενος τοῖς συνειςπεσεσι δορυφόροις* (B. J. 2, 13, 5), vgl. Ant. 20, 8, 6: *θέλειν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐπιδεῖξειν, ὡς κελεύσαντος αὐτε πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολύμων τείχη* (vgl. Josua Kap. 6 V. 5. 20). Was bedürfen wir weiter? Dieser Volksführer zog wie Moses aus Aegypten durch

die Wüste, wollte wie Josua Jerusalem ohne Schwertstreich erobern und sodann als König das Volk beherrschen: was ist dieß Anderes, als er wollte der Messias sein? Gerade so heißt es Joh. 6, 14. 15: οἱ ὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον Ἰησῦς, ἔλεγον ὅτι ὗτός ἐςιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Ἰησῦς ὖν γνὺς, ὅτι μέλλυσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτόν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα —. Joh. 1, 20. 21. 7, 40 ist zwar zwischen χριςός und προφήτης ein Unterschied gemacht; daß aber Beides auch dasselbe sein kann, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, geht eben aus Joh. 6 und desgleichen aus A.G. 3, 22 hervor, wo Jesus als der von Moses (Dt. 18, 15) geweissagte Prophet bezeichnet und ebendamit seine Messianität bewiesen wird (so auch Joh. 5, 46 vgl. Recogn. 1, 39 ff.). προφήτης drückt die Begabung, die weissagende und wunderthuende Kraft, χριςός (μεσσίας) die königliche Würde aus; es tritt einer als προφήτης auf und wird in Folge davon, Joh. 6, 14 durch Anerkennung des Volkes, A.G. 2, 36 durch den Willen Gottes (κύριον αὐτὸν καὶ χριςὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν, τῦτον τὸν Ἰησῦν, V. 22 ἄνδρα ἀπὸ τῦ θεῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις), Joseph. l. c. durch seinen glücklichen Erfolg Herr und König. Weiter gibt Josephus B. J. 2, 13, 4 an, zu derselben Zeit mit dem Aegypter seien auch viele Andere ähnlichen Schlages aufgetreten: πλάνοι γὰρ καὶ ἀπατεῶνες, προσχήματι θειασμῦ νεωτερισμὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονᾶν τὸ πλῆθος ἀνέπειθον καὶ προῆγον εἰς τὴν ἐρημίαν, ὡς ἐκεῖ τῦ θεῦ δείξοντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας; Ant. 20, 8, 6: δείξειν ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα, καὶ πολλοὶ πεισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίαν ὑπέσχον, und §. 10: ἀπατηθέντες ἀπό τινος ἀνθρώπυ γόητος, σωτηρίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλομένυ καὶ παῦλαν κακῶν, εἰ βυληθεῖεν ἕπεσθαι μέχρι τῆς ἐρημίας αὐτῷ, — überall die mosaische Idee eines Retters des Volkes aus seinem Elend, d. h. eben eines Messias, wie ihn mutatis mutandis, auch das Matthäusevangelium denkt! Nach dem Krieg endlich tritt ein aus Palästina entflohener Sikarier Jonathan in Kyrene auf, wo er ὐκ ὀλίγυς τῶν ἀπόρων ἀνέπεισε προσέχειν αὐτῷ καὶ προήγαγεν εἰς τὴν ἔρημον, σημεῖα καὶ φάσματα δείξειν ὑπισχνύμενος (7, 11, 1); auch von falschen Propheten, welche auf Anstiften der Anführer des Aufstands während der Belagerung Jerusalems allen denen, welche sich in den Tempel flüchten wollten, eine wunderbare göttliche Rettung aus der Macht

der Römer prophezeiten und dadurch eine große Zahl von Menschen von der rechtzeitigen Flucht aus der Stadt abhielten, ist 6, 5, 2 die Rede. Wie ganz passen doch alle diese Züge, das Hinausgehen in die Wüste, das Wunder zu schauen Geben auf die Worte Jesu bei Matthäus (V. 26 und 24)! wie passend war es, daran zu erinnern, wie sehr mußte es die Leser in ihrem dankbaren Vertrauen auf Jesus als den χριςός bestärken, daß er den Seinigen die Gefahren des Römerkriegs vorausgesagt hatte, in welchem, wie schon vorher durch die Pseudomessiasse, so nun durch falsche Weissagungen von Pseudopropheten betrogen, durch ein falsches Vertrauen auf die Unzerstörbarkeit des τόπος ἅγιος getäuscht so Viele den Untergang gefunden hatten! wie klar ist es aber auch, daß die Sache nur für jüdische Christen, bei welchen die Erinnerung an diese Ereignisse noch lebendig war, dieses Interesse hat, und daß also das Evangelium für sie bestimmt ist! Zur Bestätigung unsrer Ansicht, daß wir in den bisher betrachteten Partien des Kapitels Beziehungen auf Personen und Fakta der jüdischen Geschichte zu suchen haben, dient der weitere Umstand, daß auch die übrigen Weissagungen, die das Kapitel enthält, vollkommen zur Geschichte der Jahre 40—70 n. Ch. stimmen. Nachdem V. 4. 5 vor falschen Messiassen ohne nähere Angabe ihrer Zeit, d. h. (vgl. V. 23 ff., wo die ψευδόχριςοι wiederkehren) ganz im Allgemeinen für die gesammte noch übrige Weltzeit gewarnt ist, werden von V. 6 an die ὠδῖνες aufgezählt, die dem Erscheinen des wahren Messias vorhergehen müssen, an deren Nochnichteingetretensein man daher eben die falschen χριςοί erkennen kann. Als ἀρχὴ ὠδίνων wird zunächst in V. 6 angegeben, die Jünger Jesu (die Christen in Palästina) sollen von πόλεμοι und ἀκοαὶ πολέμων hören, sich jedoch durch diese Gerüchte nicht beunruhigen lassen, da das Ende noch nicht so schnell kommen werde. Diese Ankündigung beunruhigender Kriege, die geeignet waren, die Erwartung eines Umschwungs der Dinge aufzuregen, paßt vollkommen auf die Kämpfe und Kriege, durch welche namentlich seit dem Jahr 49 Parthien, Armenien, Mesopotamien und das peträische Arabien beunruhigt wurden, und an welchen seit Claudius mehr und mehr auch die Römer theilnahmen (**Joseph. Ant. 20, 3. 4. Tac. ann. 12, 10—21. 44—51. 13, 6—9**), Kriege, an welche bei Juden und Judenchristen sich ebenso gut Erwartungen einer völligen Umgestaltung der Dinge und damit des Weltendes anknüpfen konnten, wie dieß später vom Jahr 68 an bei den das römische Reich erschütternden Unruhen unter Nero der Fall

war (vgl. **Joseph. B. J. prooem. §. 2** und die Apokalypse). Diese Kriege sind nun aber nach dem Schluß von V. 6 noch nicht unmittelbare Vorzeichen des Endes; denn zuvor (V. 7) muß erst Volk gegen Volk, Königreich gegen Königreich aufstehen. Diese Worte lassen sich gleichfalls ganz gut auf die römische Geschichte beziehen, nämlich auf die unter Nero seit dem Jahr 58 zum Ausbruch kommenden Kriege zwischen dem Römer- und Partherreich (**Tac. ann.** 13, 34—41. 14, 23—26), die für die römischen Waffen zum Theil unglücklich ausfielen (15, 12 ff.), Kriege, mit welchen vielleicht zugleich die seit dem Jahr 68 beginnenden Empörungen in Gallien und Spanien in Eins zusammengefaßt sind, da dieselben, obwohl schon einer spätern Periode angehörig, doch auch schon hier mitberücksichtigt sein können, und ebenso steht der Annahme nichts im Wege, daß auch auf die Anfänge des jüdischen Aufstands gegen die Römer hingewiesen werden soll. Daß die *λιμοὶ* und *σεισμοὶ κατὰ τόπȢς* (mit welchen letztern Worten auf bestimmte Gegenden, also auf wirkliche Ereignisse hingewiesen wird) von der Geschichte sämmtlich aufbewahrt sein sollen, darf man nicht verlangen; es kann jedoch auch hier an die Erdbeben, welche im Jahr 60 Laodicea (**Tac. ann.** 14, 27), im Jahr 62 Pompeji (15, 22) verwüsteten, erinnert werden; *λιμοὶ* sind nicht nur aus der Regierungszeit des Claudius (a. 51. **Tac. ann.** 12, 43. **Suet. Claud.** 18. **Jos. Ant.** 20, 2, 5. A.G. 11, 28), sondern auch aus der des Nero kurz vor seinem Tode bekannt (**Suet. Ner.** 45). „In jener Zeit" (*τότε* in demselben Sinn wie V. 10 und 23) — heißt es V. 9 weiter — also in der von V. 7 an bezeichneten Zeit (die, wie wir gesehen, etwa mit der Regierung Nero's zusammenfällt) „wird man euch in Trübsal überantworten und euch tödten, und ihr werdet gehaßt sein von allen Völkern um meines Namens willen, und dann werden Viele abfallen und einander verrathen und einander hassen, und viele falsche Propheten werden aufstehen und Viele verführen, und wegen des Ueberhandnehmens der *ἀνομία* wird die Liebe der Meisten erkalten." Mit dem Jahr 64 beginnt in Rom die Christenverfolgung, nebst ihren kleinern Abzweigungen nach Kleinasien (Apok. 2, 9. 13); in Palästina hatte sie geruht, bis im Jahr 62 Jakobus der Gerechte *καὶ τινες ἕτεροι* von dem Hohepriester Ananus getödtet wurden (**Jos. Ant.** 20, 9, 1). Die mit dieser gedrückten äußern Lage der Christen entstehenden *σκανδαλισμοὶ* und *παραδόσεις* (Abfälle und Denunciationen) in V. 10 sind in der Profangeschichte natürlich nicht aufbehalten, so gewiß es

Dinge sind, die sich mit jeder Verfolgung einzufinden pflegen; die ψευδοπροφῆται V. 11, ein Ausdruck, der hier (wie 7, 15) nicht blos in seinem nächsten Wortsinn zu nehmen, sondern namentlich auch auf falsche Lehrer zu beziehen ist, erinnern an die Nikolaiten, vor denen die Apokalypse warnt (die προφῆτις Ιεζάβελ 2, 20); das Zunehmen der ἀνομία geht ohne Zweifel sowohl auf die Abtrünnigkeit als auf die falsche Lehre, von welcher vorher die Rede ist, und es zeigt, daß mit letzterer eine die Geltung des mosaischen Gesetzes aufhebende Lehre gemeint ist, d. h. extreme antinomistische Richtungen, die sich aus oder neben der paulinischen Lehre entwickelten, wie z. B. eben die der Nikolaiten; das „Erkalten der Liebe der Meisten" weist ohnedieß ganz klar auf die Zeit hin, in welcher durch den Kampf des Juden- und Heidenchristenthums die ganze Christenheit innerlich zerrissen war. Die Rede hat hier (von V. 9 an) allerdings nicht blos Judäa im Auge, sie nimmt auf Christenverfolgungen und innere Zerwürfnisse auch außerhalb des Stammlandes Rücksicht, und spricht V. 14 noch aus, daß auch die Verkündigung des Evangeliums in der nichtjüdischen Welt sich vollenden müsse, ehe das Ende herankomme (und zwar in einer dem Thatbestand ganz entsprechenden Weise, indem diese Verkündigung nicht den zwölf Aposteln aufgetragen, sondern als eine ohne sie durch Andere vor sich gehende dargestellt wird). Allein die Bezugnahme des Kapitels auf wirkliche jüdische Verhältnisse und Ereignisse und das Vorherrschen dieses Gesichtspunkts vor allem Uebrigen wird dadurch nicht aufgehoben; es ist auf der einen Seite ganz in der Ordnung, daß ein zunächst nur die jüdische Christenheit berücksichtigender Schriftsteller deßungeachtet hie und da seinen Blick auch auf die außerpalästinensischen Gebiete des Christenthums richtete, da diese zum großen Theil selbst judenchristlich waren und da seit dem Auftreten des Apostels Paulus auch die palästinensischen Gemeinden sich sehr lebhaft für Antiochien, Galatien, Korinth u. s. w. interessirten, und andererseits ist zu beachten, daß nach V. 14 die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt geschehen soll εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, d. h. nicht in der Voraussetzung und zu dem Zweck, daß sie es annehmen, sondern damit es ein Zeugniß für sie sei, damit der Wille Gottes ihnen gegenüber nicht unbezeugt bleibe, sondern ihnen öffentlich in aller Form kundgethan werde, so daß es ihnen unmöglich ist, auf ein Nichtwissen sich zu berufen, wenn sie einst über ihr Verhalten zur Rechenschaft werden gezogen werden

(vgl. das εἰς μαρτύριον αὐτοῖς 8, 4. 10, 18. Mark. 6, 11 und den Ausspruch Jesu in einem petrinischen Apokryphon bei Klemens Strom. 6, p. 637 μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ Οὐκ ἠκούσαμεν); wie V. 9 die ἔθνη nur als Feinde und Verfolger des Christenthums erscheinen, so ist auch hier (wie in der Apokalypse) nicht das Eingangfinden des Evangeliums in der Heidenwelt, sondern der Widerspruch, den es bei ihr finden wird, derjenige Gesichtspunkt, von welchem aus das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum vorzugsweise betrachtet wird. Ebenso zieht sich von V. 15 an, wo Jesus auf das τέλος zu sprechen kommt, der ganze Verlauf der Geschicke des Christenthums wieder auf den Boden Palästina's zusammen; V. 15—22 kann sich auf nichts Anderes als auf die Zerstörung des Tempels beziehen, und die falschen Messiasse von V. 23 an haben gleichfalls nur auf dem Boden des Judenthums ihre Stelle, da überhaupt nur innerhalb des Judenthums von ψευδόχριστοι die Rede sein kann; die nähere Betrachtung, der wir diese Stelle in der Untersuchung über die Zeit des Evangeliums zu unterwerfen haben, wird ohnedieß zeigen, daß die Rede gerade hier nichts Anderes als speciell jüdische Verhältnisse im Auge hat. — Nicht minder stellt sich aber diese durchgehende Bezugnahme des Evangeliums auf das Judenthum darin heraus, daß es auch sonst, wenige spätere universalistische Zusätze ausgenommen, noch nicht im Stande ist, von dem Verhältniß der jüdischen Nation zu Jesus und seiner Lehre, d. h. *von dem negativen Resultat, daß dieses Verhältniß im Wesentlichen ein feindliches gewesen*, sich *loszureißen* und das Positive, die Gründung des Gottesreichs unter der Heidenwelt, zur Hauptsache zu machen. Einige Stellen (10, 5. 23) erklären sich geradezu gegen die Heidenbekehrung; bei dem Citat 12, 18. 21 κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ· — τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν ist es dem Zusammenhang nach wahrscheinlich, daß der Evangelist ἔθνη nur für eine große Menschenmenge überhaupt (die ὄχλοι, die Jesus nach V. 15 heilte) genommen hat; 21, 43 sind unter dem ἔθνος, welchem das Reich Gottes gegeben werden soll, keineswegs die Heiden (wie schon der Singular zeigt), sondern im Gegensatz zu den jüdischen Volks- und Sektenhäuptern eben die christliche Gemeinde verstanden (indem ἔθνος hier nicht eine Nation, sondern der Kaste der Hierarchen gegenüber, eine größere Gesammtheit überhaupt bezeichnet); 22, 9—14 (Gleichniß vom Hochzeitmahl) läßt sich gar nicht einmal bestimmt erkennen, ob

hier von Juden und Heiden, oder von den Volksobern und der für das Evangelium empfänglichern niedern Klasse die Rede ist, und auch, wenn das Erstere der Fall sein sollte, ist es im Vergleich mit der Fassung bei Lukas, wo der Hauptnachdruck darauf liegt, *ἵνα γεμισθῇ ὁ οἶκός μȣ* (13, 14), sehr bezeichnend, daß unter den Zugelassenen sogleich wieder ein Unwürdiger ausgeschieden und das Ganze mit dem (unserm Evangelium eigenthümlichen) *πολλοί εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* (auch 20, 16) beschlossen wird; 24, 9 und 14 erscheinen, wie schon bemerkt, die Heiden als unempfänglich und feindselig gegen das Evangelium; *ἐθνικοί* bildet daher auch in unserm Evangelium noch immer eine Kategorie, welche dieselbe Bedeutung hat, wie *ἁμαρτωλοί, τελῶναι*, nämlich die des Unwürdigen, Verworfenen (vgl. 5, 47, wo Lukas *ἁμαρτωλοί* statt *ἐθνικοί*; 6, 32, wo er zu „*ἔθνη*“ *τȣ̃ κόσμȣ* hinzusetzt; 6, 7 und 18, 17, welche Stellen er gar nicht hat). Die Stelle 24, 31 (*ἐπισυνάξȣσιν τȣ̀ς ἐκλεκτȣ̀ς αὐτȣ̃ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ᾽ ἄκρων οὐρανῶν ἕως τῶν ἄκρων αὐτῶν*) scheint allerdings nicht blos auf Gläubige aus der jüdischen Diaspora, sondern auch auf Heidenchristen bezogen werden zu müssen; und 8, 11 (*πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξȣσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ* etc.) sind unter den *πολλοί* wegen des Gegensatzes *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* V. 12 Heiden verstanden; aber diese Stelle steht vereinzelt da, sonst ist immer nur von der Bestimmung des Evangeliums für die Juden und von dem Widerstand, den es auch bei diesen finden werde, immer nur von der „Wenigkeit“ der *ἐκλεκτοί* die Rede, daher in keinem Evangelium die Aussichten auf die Zukunft des Christenthums so eng und beschränkt sind, wie in diesem (z. B. 10, 23 *ȣ̓ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραήλ*); die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig beweisen hingegen nichts, da sie dem Evangelisten ohne Zweifel aus der geschichtlichen Ueberlieferung zugekommen sind, und da zudem die Größe des Reiches Gottes etwas Relatives ist, je nachdem ein Maßstab für dieselbe angelegt wird. Allerdings hat das Matthäusevangelium auch einen Universalismus, aber nicht einen specifisch christlichen, wie Markus und Lukas, sondern einen s. z. s. ethischen Universalismus. Es lehrt in der ihm eigenthümlichen Stelle 25, 31—45, daß bei dem Weltgericht auch Heiden, welche das Gebot der Liebe erfüllt haben, zur Seligkeit gelangen werden; es tritt dem jüdischen Partikularismus nicht mit der Idee der Berufung der Heiden zum Evangelium, sondern mit der

Wahrheit entgegen, daß Gott nur nach den Werken, nach der Bereitwilligkeit zur πίςις und μετάνοια, nicht aber nach der Nationalität richtet (3, 9. 8, 11. 12. 12, 41. 42 vgl. 11, 22), sondern „aus allen Völkern" (25, 32) diejenigen selig werden, welche das Gute gethan haben, soweit es ihnen bekannt und soweit sie dazu aufgefordert waren. Diesen ethischen Universalismus stellt das Evangelium der Verstocktheit des Judenthums, das allein im Besitz der βασιλεία θεῦ zu sein glaubt, gegenüber, aber wie namentlich 8, 11. 12 und in dem Gleichniß 22, 9 ff. sichtbar ist, eben nur um damit diese Befriedigtheit des Judenthums mit sich selbst zu verdammen, nicht aber so, als ob die universelle Verbreitung des Evangeliums als solche der Zweck der Erscheinung Christi wäre; nicht um die Seligkeit der Heiden, sondern um die Verurtheilung des jüdischen Unglaubens ist es dem Evangelium zu thun, die Beziehung des Christlichen zum Jüdischen ist überall der Hauptgesichtspunkt, von welchem seine ganze Darstellung ausgegangen ist. Daß aber endlich auch hievon abgesehen die ganze Auffassung des Christenthums in diesem Evangelium eine noch alttestamentliche (jüdisch-christliche) ist, bedarf kaum einer nähern Nachweisung. Es wäre allerdings unrichtig, zu behaupten, daß der ganze Inhalt des Matthäusevangeliums in der bisher dargestellten apologetisch-polemischen Tendenz aufgehe, es hat neben ihr auch den allgemeinern Zweck einer umfassenden und übersichtlich geordneten Darstellung der Wirksamkeit und insbesondere der Lehre Jesu für das christliche Bewußtsein seiner Leser als solches; aber eben hier stellt sich sein alttestamentlicher Standpunkt am entschiedensten heraus, indem es die belehrende und gesetzgebende und in engster Verbindung hiemit die richterliche Thätigkeit Christi zur Hauptsache macht. Gleich die Bergrede ist (5, 20 ff. 7, 22) bei Matthäus so gehalten, daß Jesus schon von Anfang an als Gesetzgeber und künftiger Richter auftritt, und die Matthäus eigenthümlichen Parabeln haben es ohnedieß fast insgesammt (13, 24 ff. 47 ff. 25, 1 ff. 31 ff.) mit dem Weltgericht zu thun, das der Messias bei seiner Wiederkunft vornehmen wird (vgl. 16, 27); nur bei Matthäus ist von der Allmacht der Apostel, zu lösen und zu binden, einzelne Handlungen für vergebbar, andere aber auch für unvergebbar zu erklären, die Rede (16, 19. 18, 18), nur hier finden sich, und zwar ziemlich strenge Vorschriften über Kirchenzucht (18, 15 ff.). Das Evangelium soll offenbar zugleich ein die wichtigsten Seiten des Lebens und Thuns vollständig umfassender Kodex der christlichen

Gesetzgebung sein (vgl. K. 5—7), daher es auch mit dem Brief des Jakobus sowohl in seinen einzelnen Bestimmungen als auch in dem Nachdrucke, womit in ihm die Idee des Gerichtes und der Vergeltung überall hervortritt, die größte Verwandtschaft zeigt (vgl. Jak. 2, 10 und Matth. 5, 19. 2, 13 mit 18, 21 ff. 1, 25 mit 7, 21. 4, 11. 12 ff. mit 7, 1 ff. 5, 12 mit 5, 34. 5, 15 mit 18, 18 ff.).

III. Alttestamentlich jüdischer Charakter, galiläische Tendenz des Matthäusevangeliums; sein Verhältniß zum nazaräischen Judenchristenthum; der Kreis seiner Entstehung. Wenn es nach dem Bisherigen schon durchaus wahrscheinlich ist, daß das Evangelium für palästinensische oder doch mit Palästina noch in Verbindung stehende Judenchristen verfaßt und selbst aus diesem palästinensischen Judenchristenthum hervorgegangen ist, so spricht hiefür außer dem materiellen Inhalt und Charakter des Ganzen auch die ihm den andern Evangelien gegenüber eigenthümliche, alttestamentlich-jüdische Form der Darstellung, die an sehr vielen Stellen auf den Inhalt selbst wiederum von großem Einfluß gewesen ist. Es ist anerkannt, daß der Evangelist an mehreren Stellen alttestamentlich-prophetische Züge geradezu in die Geschichte Jesu hineinträgt; so 21, 5 die zwei Esel des Einzugs aus der von ihm so verstandenen Stelle Sach. 9, 9; wahrscheinlich auch die *τριάκοντα ἀργύρια*, welche der Verräther Judas erhalten haben soll, aus Sach. 11, 12; sodann die ungeschichtlichen Züge bei der Erzählung der Kreuzigung, daß Jesu *ὄξος μετὰ χολῆς* (aus Ps. 69, 22) gereicht worden sein soll, und daß (27, 43) den Volksobern die Worte *πέποιθεν ἐπὶ τῷ θεῷ. ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ θέλει αὐτὸν* aus Ps. 22, 9 in den Mund gelegt werden, von welchen sie doch wissen mußten, daß dieß in der betreffenden Stelle Worte der Feinde Gottes und seines Frommen sind, wie denn überhaupt die auf Ps. 22 und 69 zurückgehende alttestamentliche Färbung der Erzählung der Kreuzigung bei Matthäus am stärksten unter allen Evangelisten hervortritt. Wenn sodann V. 52 und 53 erzählt wird, daß durch das Erdbeben bei dem Tode Jesu Gräber geöffnet und viele entschlafene Heilige auferstanden und nach der Auferstehung Jesu mehreren Einwohnern Jerusalems erschienen seien, so hat auch dieser Zug nur die Bedeutung, für das jüdische Bewußtsein Jesus als den Messias zu beglaubigen, der die Bande des Todes und der Unterwelt gesprengt und hiedurch namentlich die alttestamentlichen Frommen aus der Unterwelt befreit hat (vgl. Thilo ad Ev. Nicod. c. 18. p. 683 f.);

diese Frommen erscheinen sodann nach der Auferstehung Jesu in der „heiligen Stadt", um dadurch den baldigen Anbruch der allgemeinen Auferstehung, der mit der Auferstehung Jesu gegeben ist, oder die baldige Wiedervereinigung aller Gerechten in die ἁγία πόλις, die καινὴ Ἱερουσαλήμ zum Voraus anzukündigen. Noch mehr aber tritt diese alttestamentliche Färbung am Anfange des Ganzen hervor. Wie das βίβλος γενέσεως mit seinen Genealogien an Gen. 5, 1 (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων) sich anschließt, so trägt die Geschichte der Kindheit Jesu einen durchaus alttestamentlichen Charakter, es wiederholt sich in ihr ja nichts Anderes als die Geschichte des Moses und des Volkes Israel beim Auszug aus Aegypten (vgl. namentlich die Parallele der Worte τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου mit Exod 4, 19), in ähnlicher Weise wie 5, 1 die Eröffnungsrede Jesu auf dem ὄρος in unverkennbarer Beziehung zur sinaitischen Gesetzgebung steht. Auch die Versuchungsgeschichte hat bei Matthäus am entschiedensten noch ganz alttestamentliche Färbung; sie erscheint nicht, wie bei Lukas, als Versuch des Satans, Jesum seinem messianischen Berufe untreu zu machen, sondern, wie die Versuchung Abrahams und des Volkes Israel (Exod. 16, 4. Deut. 8, 2) als eine von Gott gewollte und, nachdem sie glücklich überstanden ist, durch seine gnädige Anerkennung belohnte Prüfung Jesu (4, 1 ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. V. 11 καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ, letzteres nach der wunderbaren Speisung des Elia 1 Kön. 19, 5 ff.); und während bei Lukas die drei ihm und Matthäus gemeinsamen, von Jesus jedesmal mit einer alttestamentlichen Stelle beantworteten Versuchungsakte blos das Ende der vierzig Tage lang dauernden Versuchung bilden (V. 2. 13), geht dieselbe hier eben in diesen ganz nach alttestamentlichem Vorbilde gestalteten einzelnen Akten auf; nicht ein fortwährender, längerer πειρασμός, sondern einzelne Versuchungen zur Untreue sind es, die Jesus, wie einst Israel in der Wüste, zu bestehen hat. — Diese Dreizahl von Versuchungen führt uns aber zugleich auf ein weiteres, ganz besonders charakteristisches jüdisches Element unsers Evangeliums, nämlich auf eine in mehreren Abschnitten hervortretende Vorliebe für Zahlenverhältnisse, die bei Markus und Lukas fehlt, dagegen bei dem mit jüdisch-alexandrinischer Weisheit nicht unbekannten vierten Evangelisten wiederkehrt (vgl. Theol. Jahrb. 1851. S. 194 ff.). Wie die Versuchungsgeschichte, so zerfällt auch der Seelenkampf zu Gethsemane in drei Gebetsakte (26, 42 πάλιν ἐκ

δευτέρυ, V. 44 ἐκ τρίτυ), während diese Trilogie bei Markus nicht mehr so bestimmt markirt ist, bei Lukas aber fehlt; vor Allem aber gehört hieher die so viel besprochene Genealogie mit ihren 3 Abtheilungen von je 14 Gliedern. An ihr haben wir ein ganz charakteristisches Beispiel jüdisch-rabbinischer Geschichtschreibung. Hier ist es nicht eine bestimmte Zahl als solche, auf welche ausgegangen wird, sondern die Gleichheit der drei Reihen ist es, was für den Verfasser Interesse hat, wie dieß aus der Art, in der er sich V. 17 ausdrückt (jedesmal 14 γενεαί), deutlich genug hervorgeht. Ueber die Sache selbst braucht hier nach demjenigen, was Schneckenburger (Beiträge S. 41 f.) und de Wette (namentlich mit Hinweisung auf die gleichgliedrigen Genealogien 1 Mos. 5) bemerkt haben, nichts Weiteres gesagt zu werden; es ist genug daran zu erinnern, wie ganz und durchaus der Verfasser hier von der Voraussetzung, daß gleichartige Hauptwendepunkte der Geschichte nach gleich langen Zeitperioden (Geschlechterreihen) wiederkehren, beherrscht erscheint, da er dieser Voraussetzung zu liebe (keineswegs aus einem bloßen Versehen, das ihm ja hier desto weniger begegnen konnte, je mehr er eben auf das Herausbringen bestimmter Zahlen ausgieng) vier jüdische Könige ausgelassen hat*). Auch der Genealogie des Lukas liegt ein Zahlenschema zu Grunde, sie enthält 77 Glieder**), was wohl nicht zufällig ist, aber dieser Evangelist legt keinen Werth darauf und hat wohl selbst gar kein Bewußtsein davon (indem er eben eine ihm zugekommene Genealogie einfach in sein Werk aufnahm); der erste Evangelist dagegen opfert die Geschichte seinem Schema auf, und wahrscheinlich hat er dieß nicht blos bei der zweiten, sondern auch bei der dritten Reihe gethan, indem nach seinen Angaben auf jede Generation zwischen Jesus und dem babylonischen

---

*) Was die Zählung betrifft, so ist es das Richtige, nicht David zweimal zu zählen, sondern den Jechonja. Zu einer zweimaligen Zählung Davids lag keine Veranlassung vor, da V. 6 die Geschlechtsreihe ohne alle Unterbrechung fortgeht; auch kann die zweite Reihe nicht mit Josia geschlossen werden, da nach Jechonja durch die Worte ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος etc. ein Abschnitt gemacht wird, und da die Uebergehung des Jojakim (vor Jechonja) sich nur dadurch erklären läßt, daß der Vf. bis zur μετ. Β. schlechthin nur 14 Glieder haben wollte. Den Jechonja konnte das Ev. eher zweimal zählen, weil V. 12 in Folge der Unterbrechung durch die obigen Worte eine neue Reihe beginnt, und weil die μετοικεσία Β. als eine längere Periode gedacht ist, die für zwei γενεαί gerechnet werden kann.

**) Eine andere, gleichfalls typische, Zahl (72) s. bei Irenaeus 3, 22, 3.

Exil über 47 Jahre kämen, was eine sehr unwahrscheinliche Durchschnittszahl ist (vgl. Herzfeld, Geschichte des Volks Israel 1, 380). Wie sehr uns aber vollends die Erzählung von dem Stern der Weisen eigentlich aus dem Gebiete des Christenthums ganz heraus- und in das Judenthum und zwar in das pharisäisch-rabbinische Judenthum, dessen astrologische Tendenz bekannt ist*), zurückführt, liegt ohnedieß auf der Hand. Der Zweck der Erzählung ist gleichfalls ein apologetischer; sie läßt Jesum als denjenigen erscheinen, der gleich nach seiner Geburt in ganz außerordentlicher Weise zum *βασιλεύς τῶν Ἰȣδαίων* deklarirt worden ist, und zwar durch ein objektives, vollkommen glaubwürdiges Zeichen, sofern nämlich ganz unbetheiligte, fremde Menschen durch eine Himmelserscheinung auf die Geburt des Judenkönigs aufmerksam gemacht werden und als Zeugen für sie auftreten (die Beziehung auf die Bestimmung des Evangeliums für die Heidenwelt ist eine erst später hineingelegte, der Erzählung selbst fremde; die *μάγοι* kommen aus dem Osten, weil dieser die Heimath der Himmelskunde, das Land Bileams ist, der die künftige Größe Israels geschaut hat, vgl. 4 Mos. 23, 7). Es ist sehr wohl möglich (vgl. Münter, Stern der Weisen S. 54 ff.), daß der Erzählung ursprünglich die in den Verhandlungen über das Geburtsjahr Jesu so viel besprochene Konstellation der Planeten Jupiter und Saturn im Jahr 747 u. c. zu Grund liegt; es ist nicht unwahrscheinlich, daß durch dieselbe die messianischen Erwartungen eine Anregung erhalten hatten (da eben aus unserm Evangelium hervorgeht, daß der Glaube an die Erscheinung eines Sterns bei der Geburt des Messias zum Mindesten bis in's erste christliche Jahrhundert zurück zu verfolgen ist), und daß in Folge einer Erin-

*) Vgl. Epiph. haer. 16, 2. Jos. Ant. 1, 2, 3. 3, 9, und die verwandten rabbinischen Vorstellungen und Erzählungen bei den Ausll. zu Matth. 2. Auch die Erzählung von dem Stater im Maul des Fisches 17, 24–27, diese crux interpretum, erhält von der hier entwickelten Ansicht aus ihre genügende Erklärung. Ihr Sinn ist einfach der, die Messiasgläubigen seien zwar zur Tempelsteuer nicht verpflichtet, weil sie mit dem Messias die Würde der „Söhne Gottes“ theilen, mit dieser Würde aber die zwangsweise Entrichtung einer solchen Abgabe unverträglich sei, es sei aber deßungeachtet besser, dieselbe zu bezahlen, um nicht zu Mißdeutungen Anlaß zu geben. Für wen konnte diese Frage ein Interesse haben als für die palästinensischen Christen, die ja sehr oft in denselben Fall kommen mochten wie hier Jesus selbst? Wegen der Wichtigkeit, welche diese Frage für sie bis zum Jahr 70 gehabt hatte, blieb die Erzählung in der palästinensischen Tradition aufbehalten und wurde daher auch von dem Verfasser in sein Evangelium aufgenommen.

nerung an dieses außerordentliche prodigium, das mit der Geburt Jesu ungefähr zusammengetroffen war, die hier vorliegende Erzählung sich gebildet hat. Aber je mehr so für dieselbe wenigstens theilweise eine objektive Basis gewonnen wird, desto mehr charakterisirt sie sich auch als ein Produkt des astrologischen Zeitglaubens, desto mehr berechtigt sie uns dazu, das Evangelium Matthäi judenchristlichen Kreisen zuzuweisen, welche noch ganz in jüdischen Anschauungen lebten. Nimmt man zum Bisherigen die eigenthümlichen Züge des Evangeliums hinzu, daß es mit Rücksicht auf die Etymologie des hebräischen „Jeschua" den Namen Jesu durch „Retter" erklärt und den Namen *Ναζωραῖος* in dem hebräischen Text des A. T. (Jes. 11, 1) wiederzufinden sucht, daß es Jerusalem *ἁγία πόλις* nennt (4, 5. 27, 53, vgl. 5, 23 *ἡ πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως*), daß es nicht wie Lukas aus der Universal-, sondern blos aus der jüdischen Geschichte Zeitbestimmungen über das Leben Jesu und keine Notizen über jüdische Sekten und Sitten gibt, wie Markus, sondern dieselben als bekannt voraussetzt, daß es die „zwölf Apostel" (10, 1. 5), obwohl es einzelne ihrer Schwächen nicht verschweigt, doch keineswegs, wie so oft Markus und Lukas, als unfähig zur Erkenntniß Jesu und zum Glauben an ihn, sondern als Muster des Verständnisses und der bereitwilligen Aufnahme der Lehre vom Himmelreich darstellt (13, 11—18. 12, 49 *ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν Ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου*, vgl. dagegen Mark. 3, 32. Luk. 8, 21), und daß es das einzige unter den Evangelien ist, welches dem Apostel Petrus durch die ihm besonders zuerkannte Schlüsselgewalt eine ganz exceptionelle Stellung einräumt, und welches ebenso den Matthäus, den Apostel der Hebräer (Iren. 3, 1. Eus. H. E. 3, 24), dadurch verherrlicht, daß es den durch die Aufforderung Jesu zur Nachfolge berühmt gewordenen *τελώνης* nicht Levi, sondern Matthäus nennt, so können wir nicht zweifeln, daß es sowohl seinem Verfasser als den Lesern nach, denen es bestimmt ist, dem Judenchristenthum, und zwar dem palästinensischen oder doch noch in Verbindung mit dem Stammlande stehenden Judenchristenthum, angehört. Und zwar weisen uns sowohl der ganze Standpunkt und Zweck des Evangeliums als auch mehrere der so eben berührten Einzelheiten auf dasjenige Judenchristenthum hin, das uns noch bei Hieronymus und Epiphanius unter dem (wie Letzterer selbst angibt und auch in der Natur der Sache liegt) bis in die ältesten christlichen Zeiten hinaufreichenden Namen der Sekte der

Nazaräer begegnet. Die Nazaräer hatten, wie bekannt, ein unserm Matthäus sehr nahe verwandtes Evangelium, sie standen, wie ausdrücklich angegeben wird, eben auf dem vom Matthäusevangelium repräsentirten Standpunkt des antijüdischen und besonders antipharisäischen Judenchristenthums (Epiph. haer. 29, 9 πάνυ δ' ὅτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰȣδαίοις ὑπάρχȣσιν. Hieron. ad August. 112, c. 13 usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant. id. ad Jesaj. 29, 20 (ἐξέλιπεν ἄνομος καὶ ἀπώλετο ὑπερήφανος καὶ ἐξωλοθρεύθησαν οἱ ἀνομȣ̃ντες ἐπὶ κακίᾳ) quae nos super diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazaraei contra scribas et Pharisaeos dicta arbitrantur, quod defecerint δευτερωταί, qui prius illudebant populo traditionibus pessimis et ad decipiendos simplices (νηπίȣς Matth. 11, 25) diu noctuque vigilabant, cf. Matth. 15, 13 πᾶσα φυτεία — ἐκριζωθήσεται); sie erkannten, obwohl sie für sich das mosaische Gesetz beobachteten, doch Paulus als Heidenapostel an, gerade wie unser Matthäus die Aufhebung einzelner Gesetzesbestimmungen zwar tadelt, aber nicht verwirft und den Urheber einer solchen Lehre nicht aus dem Himmelreich hinaus verweist, sondern ihm nur die letzte Stelle in demselben anweist (Hieron. ad Jesaj. 9, 1 Nazaraei — hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius coruscante, prima terra Zabulon et terra Nephtali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum Judaicarum jugum (cf. Matth. 23, 4) excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est id est multiplicata praedicatio et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit; denique omnis orbis, qui ante ambulabat vel sedebat in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis tenebatur, clarum evangelii lumen aspexit vgl.; ad Jes. 1, 12 Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe Israëlitici generis haec custodienda decernunt); sie hatten wenigstens theilweise, wie das Matthäusevangelium, die Lehre von der übernatürlichen Geburt (Eus. H. E. 3, 27. Hieron. ad August. 112, c. 13 qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria —, in quem et nos credimus, wogegen die schwankende Angabe des Epiphanius 29, 7 zu beweisen scheint, daß die Nazaräer über diese Frage nicht unter sich einig waren). Diese Nazaräer lebten nach Hieronymus (de vir. ill. c. 3) und Epiph. l. c.

hauptsächlich bei Beröa in Cölesyrien, in Kokaba bei Damaskus, in Basanitis und in der Dekapolis, also ganz in der Nähe von Galiläa, in derselben Gegend, wo nach **Julius Africanus (Eus. H. E. 1, 7)** auch die Verwandten Jesu im zweiten Jahrhundert lebten (*ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ, κωμῶν Ἰȣδαϊκῶν, τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες*), sie waren wohl nichts Anderes als die Nachkommen der ältesten galiläischen Christengemeinde (deren Namen *Ναζωραῖοι* A.G. 24,5 sie fortwährend beibehielten, und zu welcher eben jene *συγγενεῖς Ἰησȣ̃* gehörten); wie sie nach einer oben angeführten Stelle Galiläa als den Schauplatz der Thätigkeit Jesu betrachteten, so auch das Matthäusevangelium (4, 12 ff. und die weitere Ausführung bis Kap. 18), und zwar so bestimmt, daß es sogar die Erscheinung nach der Auferstehung ausdrücklich nirgends anders als in Galiläa stattfinden lassen will (*ἐκεῖ με ὄψονται* 28, 10); wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert ohne Zweifel wenigstens zum Theil noch in Galiläa wohnten und auch später dieses Land wegen seiner Nähe ihnen immer wohl bekannt bleiben mußte, so setzt das Evangelium Matthäi die galiläischen Hauptorte der Wirksamkeit Jesu als bekannt voraus (4, 13 *εἰς Καφαρναȣ̀μ τὴν παραθαλασσίαν.* 5, 1 und 15, 29 *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*, was auch in Luk. 6, 12 übergegangen ist, vgl. 28, 16 *εἰς τὸ ὄρος, ȣ̃ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησȣ̃ς*); die sogenannte galiläische Tendenz des Evangeliums läßt sich gewiß nicht besser erklären als dadurch, daß es (abgesehen von seiner später auszuscheidenden, noch nach Palästina gehörigen apostolischen Grundlage) unter diesen aus Galiläa stammenden Nazaräern entstanden ist, welche in der ausschließlich Galiläa zugewandten Thätigkeit Jesu eine Verherrlichung ihres Stammlandes erblicken und zudem bei ihrer entschiedenen Opposition gegen das Rabbinen- und Pharisäerthum Galiläa auch deswegen als den geeigneten Ort für die Wirksamkeit Jesu, als das zur Offenbarung der Wahrheit bestimmte Land betrachten mochten, weil in dieser von Jerusalem entfernteren Provinz das rabbinische Satzungswesen nie so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, wie in Judäa*); vielleicht ist auch die Hervorhebung des Namens *Ναζωραῖος* 2, 23 nicht ohne Zusammenhang mit dem Kreise, dem das Evangelium seinen Ursprung verdankt. Ebenso erfahren wir

---

*) Vgl. die talmudischen Stellen, in welchen Galiläa des Mangels an Anhänglichkeit an die rabbinischen Gesetze beschuldigt wird, bei **Pinner**, Kompendium des Talmud, S. 60.

von Julius Afrikanus, daß die bei den Nazaräern lebenden Verwandten Jesu sich besonders viel mit den Genealogien zu thun machten, die auch für unsern Verfasser eine so große Wichtigkeit haben, (Eus. H. E. 1, 7); und wo konnte die Erzählung von dem Stern der Weisen besser sich bilden, als bei diesen von Galiläa der „ἀνατολή“ zu wohnenden Nazaräern, welche eben dadurch den Gegenden näher gerückt waren, wo die Astrologie blühte und die Erinnerung an Bileam, den Seher des Sterns aus Jakob, noch lebendig war (vgl. Orig. Hom. in Num. 13, 7. 15, 4. — Schleiermacher Lukas S. 47)? Ja das Evangelium selbst enthält (wie Delitzsch in Rudelbachs Zeitschrift XI. 494 gezeigt hat) eine Stelle, welche beweist, daß es im Ostjordanland geschrieben ist, nämlich die Angabe 19, 1 *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰεδαίας πέραν τε Ἰορδάνε.* Die Ausleger bemühen sich vergeblich, dieser Stelle denselben Sinn, den die Lesart Mark. 10, 1 *διὰ τε πέραν τε Ἰ.* gibt, aufzudringen, daher de Wette die Erklärung derselben geradezu unentschieden läßt. Aber der Sinn ist ganz einfach der: er brach von Galiläa auf und kam (allerdings durch Peräa, weil sonst das *πέραν* überflüssig wäre) in das Gebiet von Judäa jenseits des Jordans; Judäa liegt dem Verfasser jenseits dieses Flusses, weil er selbst östlich von ihm wohnte.

IV. Die Frage nach der hebräischen oder griechischen Abfassung des Evangeliums. Ein weiterer Beweis für die Entstehung des Evangeliums in judenchristlichem Gebiete liegt in dem Umstande, daß es für jüdische, des Hebräischen kundige Leser geschrieben ist, und daß es Stellen enthält, welche ursprünglich nur innerhalb eines jüdischen Sprach- und Gedankenkreises entstanden sein können. Vor Allem gehört hieher 1, 21: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτε Ἰησεν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτε ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.* Diese Worte haben in einer andern Sprache als der hebräischen gar keinen Sinn, da *Ἰησες* und *σώζειν* nicht das Mindeste mit einander gemein haben, wogegen ein jüdischer Schriftsteller dem „Jeschua“ (obwohl sprachlich unrichtig) sehr wohl diese Bedeutung des Erretters geben konnte, wie es Sirach 46, 1 bei dem Namen Josua gethan hat*); die Stelle hat mithin jedenfalls einen

*) Vgl. Eisenmenger, Entd. Jud. I. 64, wo die obige Bedeutung des Worts von einem Rabbinen als Grund der Schreibung „Jeschu“ bei den Juden angegeben wird.

hebräischen, sich noch ganz im jüdischen Gedanken- und Sprachkreise bewegenden und Dasselbe auch bei seinen Lesern voraussetzenden Verfasser zu ihrem Urheber. 2, 23 sagt der Evangelist, Joseph habe sich in Nazareth niedergelassen, damit erfüllt würde, was durch die Propheten gesagt ist, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Auch dieß kann nur ein Schriftsteller sagen, der vom hebräischen Grundtext oder einer aramäischen Paraphrase ausgieng und das Eine oder Andere auch bei seinen Lesern voraussetzte; die LXX oder irgend eine andere griechische Uebersetzung bieten ja nirgends eine Stelle dar, in welcher man das N. als Beinamen des Messias finden könnte; dieß ist vielmehr nur möglich bei einem hebräischen oder aramäischen Texte, indem man (freilich mit der ganzen Freiheit damaliger Exegese oder Paraphrase, wovon wir oben aus Hieronymus ad Jesaj. 9, 1 ein sprechendes Beispiel gehabt haben)*) in Jes. 11, 1 das Nezer, das vielleicht auch Sach. 3, 8. 6, 12 dem verwandten Zemach substituirt war (daher τῶν προφητῶν), auf Nazareth deutete. Diese beiden Stellen beweisen mit völliger Gewißheit die ursprüngliche Bestimmung des Evangeliums für jüdische, des Hebräischen kundige Leser, da sie nur unter der Voraussetzung geschrieben sein können, daß sie für ihre Leser auch verständlich waren. Für Judenchristen, die der hebräischen Sprache mächtig und mit dem alttestamentlichen Grundtexte oder aramäischen Paraphrasen desselben vertraut waren, also für Judenchristen in oder doch in der Nähe von Palästina, da bei entferntern judenchristlichen Gemeinden wenigstens des Occidents diese Vertrautheit nicht überall und nicht für alle ihre Mitglieder vorauszusetzen war, ist hienach das Evangelium in jedem Falle verfaßt. Die Identität des Verfassers von Kap. 1 und 2 mit dem des übrigen Evangeliums erhellt einmal aus der Gleichheit der Sprache jener Abschnitte mit allen folgenden, insbesondere in dem Gebrauch des τότε und in den Formeln, mit welchen die Citate eingeführt werden (Weiteres s. Credner Einl. S. 64 ff.), sodann aus dem Umstande, daß die Gestaltung des Textes der citirten Stellen von Kap. 3 bis 27 eben so frei ist wie in Kap. 1 und 2, und endlich aus der Identität der 1, 21 (σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ) und 2, 2 (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) ausgesprochenen Anschauung von Jesu mit der im übrigen Evangelium. Auch die stark hebraisirende, überall in

*) Ueber Weiteres s. Theol. Jahrbücher 1851. S. 151 ff.

lose an einander gereihten kurzen Sätzen sich bewegende Sprache mit ihren vielen *τότε, ἰδὲ, καὶ ἰδὲ* läßt uns einen *Ἑλληνιςὴς* als Verfasser des Ganzen erkennen. Namentlich aber geht dieß hervor aus der Beschaffenheit derjenigen alttestamentlichen Citate, in welchen man die Hand des Verfassers selbst erkennt; denn diese Citate verrathen einen mit den LXX zwar nicht unbekannten, aber den Grundtext deßungeachtet ganz selbstständig, zum Theil vielleicht nach aramäischen Paraphrasen in's Griechische übertragenden Verfasser (vgl. Credner Beiträge II. S. 134 ff. u. f. Bleek, Beitr. S. 58), der bei dieser Uebersetzung je nach Erforderniß des Sinns und Zusammenhangs bald sehr frei, bald mit genauester Anschließung an den Text des alten Testaments verfahren ist. So ist 2, 6 die Weissagung über Bethlehem eine ohne alle Rücksicht auf die LXX gebildete Paraphrase von Mich. 5, 1, welche der aus ihrem Kontext herausgenommenen Stelle mehr Deutlichkeit (durch Beifügung des Subjekts *ἡγέμενος*), Abrundung (*ποιμανεῖ τὸν λαόν μυ*) und Bestimmtheit (durch Einfügung des *ὐδαμῶς* vor *ἐλαχίςη*) geben will, statt des für christliche Leser überflüssigen Ephrata *γῆ Ἰέδα* setzt und in dem *ἡγεμόσιν* ganz klar die unmittelbare Benutzung des Grundtextes wiedererkennen läßt, indem dieses *ἡγεμόσιν* nur aus einer von der masorethischen Vokalisation verschiedenen Lesung des hebräischen Wortes, die statt „Stammorte" die Bedeutung „Stammfürsten" ergab, entstanden sein kann (s. Meyer zu d. St.). 2, 18 (*φωνὴ ἐν Ῥαμᾶ ἠκέσθη κ. τ. λ.*), ist zwar in der ersten Hälfte des Verses das *κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολὺς* auf das *θρήνε καὶ κλαυθμὲ καὶ ὀδυρμὲ* der LXX zurückzuführen, indem durch *πολὺς* dasselbe nur stärker und bestimmter ausgedrückt wird, was in den LXX durch die Nebeneinanderstellung der drei Synonyma bezweckt ist, und ebenso hat die zweite Hälfte mit den LXX die nur einmalige Setzung des *τὰ τέκνα αὐτῆς* gemein; aber sonst stimmt sie mit dem Urtext gegen die gewöhnliche Lesart der LXX (*ἀποκλαιομένη ὐκ ἤθελε παύσασθαι*) wörtlich überein, so daß auch hier die Benützung des Grundtextes anzunehmen ist. Die Anführung der Weissagung über die Umgegend des galiläischen See's als Schauplatz der Wirksamkeit Jesu 4, 15. 16 läßt einige für den Zweck der Citation überflüssige Worte des Urtextes aus, gibt ihn aber sonst (nur mit Ausnahme des *ὁ καθήμενος* und des *καὶ* nach *χώρᾳ*, welches Beides die LXX nicht haben) wörtlicher als diese (*ὁδὸν θαλάσσης, εἶδεν, ἀνέτειλεν αὐτοῖς*) wieder, so daß auch hier die Uebersetzung der LXX nicht

zu Grund liegen kann. Dasselbe ist der Fall 2, 15 *ἐξ Αἰγύπτȣ ἐκάλεσα τὸν υἱόν μȣ* (wörtliche Uebersetzung des Urtextes; LXX *τὰ τέκνα αὐτȣ̃*); und 8, 17 (wo Matthäus mit dem Urtext gegen die LXX übereinstimmt). 13, 35 trifft die erste Hälfte des Citats allerdings mit den LXX zusammen, aber ebenso sehr mit dem Urtext, der hier dem ganzen Zusammenhang gemäß gar nicht anders wiedergegeben werden konnte (*ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ ςόμα μȣ*); in der zweiten Hälfte beweist das *ἐρεύξομαι* (LXX *φθέγξομαι*) eine unmittelbare Benützung des Urtextes und auch das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμȣ* ist ganz unabhängig von den LXX (*προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*) gebildet. Besonders 27, 9 ist eine von Sach. 11, 12 ff., worauf sie zunächst zurückweist, sehr stark abweichende, ebensowenig aber mit den LXX irgend eine Berührung darbietende Stelle, vielleicht sogar aus einem jüdischen Apokryphon (vgl. Hieron. ad h. l.); 21, 5 (*εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών*) ist wiederum eine sehr freie, von den LXX ganz unabhängige Anführung von Sach. 9, 9. Die Stelle 12, 18—21 (*ἰδȣ̀ ὁ παῖς μȣ, ὃν ᾑρέτισα κ. τ. λ.*) ist größtentheils nur nach dem hebräischen Text ohne alle Rücksicht auf die LXX übergetragen und zwar nur mit wenigen Abkürzungen und Veränderungen, deren eine (*θήσω* statt des tempus praeteritum), und so vielleicht auch die zweite (*νῖκος* für „Wahrheit") auf die Benützung eines aramäischen Targums zurückweist (s. Credner S. 144); dagegen stimmt mit den LXX wörtlich der Schluß *τῷ ὀνόματι αὐτȣ̃* (statt „seiner Lehre") *ἔθνη* (statt *νῆσοι*) *ἐλπιȣ̃σιν*. Da hier der Sinn und Zusammenhang, in welchem das Citat angeführt ist, eben die Begriffe *ἔθνη* und *ὄνομα* fordert (indem weder *νῆσοι* noch *τῇ διδαχῇ αὐτȣ̃* gepaßt hätte), und da andererseits die alexandrinische Uebersetzung hier eine von unserm alttestamentlichen Text abweichende Recension oder Version desselben voraussetzt, so weiß man in der That nicht, ob die Fassung der Schlußworte durch die LXX oder nicht vielmehr blos durch den Sinn und Zusammenhang des Ganzen und durch Benützung eben jener den LXX zu Grund liegenden Lesart oder Uebersetzung bedingt ist. Die Stelle 1, 23 stimmt zwar in dem Worte, auf welchem die Beweiskraft des Citats ruht, in *παρθένος*, mit den LXX überein, aber nicht in dem *καλέσȣσιν*, das wohl nur aus unserer Stelle in einige von Credner S. 138 angeführte Handschriften übergegangen ist, und sie enthält somit jedenfalls eine von den LXX unabhängige Behandlung des Textes. Auch kann man nicht behaupten, daß der Evangelist nur

durch ihren Vorgang auf die Deutung des „**Almah**" durch Jungfrau gekommen sein sollte; die Sache verhält sich vielmehr so: stand einmal der Glaube an die jungfräuliche Geburt fest (den man doch nicht von dieser Stelle der **LXX** wird ableiten wollen), so bot sich eben nur Jes. 7, 14 als Beweis für dieselbe dar, indem das obige Wort auch sonst (2 Mos. 2, 8. Ps. 68, 26 und besonders 1 Mos. 24, 43) Unverehelichte, Jungfrau (an andern Stellen junge Frau) bedeutet, obwohl es allerdings nicht unwahrscheinlich ist, daß zur erstmaligen Kombination dieser Stelle mit der Lehre von der jungfräulichen Geburt die alexandrinische Uebersetzung mitgewirkt haben mag und so auch von dem Verfasser hier mitberücksichtigt wurde. Anders als mit den bisherigen verhält es sich mit dem Citat 3, 3 (*φωνὴ βοῶντος κ. τ. λ.*); dieses stimmt mit den **LXX** gegen den Grundtext in der Weglassung der Worte „durch die Steppe" im letzten Versglied und auch sonst bis zu *τὰς τρίβους* wörtlich zusammen. Jene Weglassung war zwar schon durch den Sinn geboten, den für das Christenthum diese alttestamentliche Stelle hatte, indem hier nicht wie Jes. 40, 3 von einem Bahnen der Wege „durch die Steppe" die Rede sein konnte, und sie ist daher ebensowenig blos durch eine Abhängigkeit von den **LXX** hervorgerufen als gleich nachher das *αὐτοῦ*, das, wenn die Stelle auf den Messias bezogen werden sollte, statt des *τοῦ Θεοῦ ἡμῶν* des Grundtextes und der **LXX** gesetzt werden mußte; ebenso erklärt sich die sonst stattfindende wörtliche Uebereinstimmung der matthäischen Fassung mit den **LXX** zum Theil daraus, daß die ganze Stelle eben nur, wenn sie so, wie sie auch die **LXX** wiedergeben, aufgefaßt und namentlich das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* zu *φωνὴ βοῶντος* statt zu *ἑτοιμάσατε* (wie im Urtext) gezogen wurde, auf Johannes den Täufer paßte und folglich hier die christliche Deutung von selbst mit der alexandrinischen zusammentreffen mußte. Allein deßungeachtet unterscheidet sich dieses Citat von den oben angeführten dadurch, daß es von den **LXX** nicht weiter abweicht, als für den Sinn unumgänglich nothwendig ist (was z. B. 12, 18 ff. 2, 6. 18. 4, 15. 16. 21, 5. 13, 35 nicht der Fall ist); hier tritt uns allem Anschein nach die Hand eines andern Citators entgegen, der in seinen Anführungen zunächst von den **LXX** ausgeht, und nicht wie der Urheber obiger Citate mit Vorliebe der unmittelbaren Benützung des Urtextes sich zuwendet (was sich uns später bei der Untersuchung der Genesis unsers Evangeliums bestätigen wird). Eine ähnliche Verschiedenheit der Anführung findet sich auch bei denjenigen Citaten,

welche innerhalb der vom Evangelisten referirten Reden von Personen seiner Geschichte vorkommen; wie in der Geschichtserzählung die Citate theils unabhängig, theils abhängig von den LXX sind, (1, 23. 3, 3. 12, 18 ff.), so sind auch in den Reden beiderlei Arten vertreten, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Uebereinstimmung mit den Alexandrinern häufiger ist als die Abweichung. Sowohl vom Urtext als den LXX weicht durchaus ab 11, 10 *ἰδȣ̀ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μȣ πρὸ προςώπȣ σȣ, καὶ κατασκευάσει τὴν ὁδόν σȣ ἔμπροσθέν σȣ*, und zwar deswegen, weil der Sinn und Zweck des Citates so verlangte, indem die ursprüngliche, auch von den LXX wiedergegebene Gestalt der Stelle (*πρὸ προσώπȣ μου = θεȣ̃*) nicht auf den Vorläufer des Messias gepaßt hätte; sie steht jedoch dem Urtext näher als die Alexandriner, sofern diese statt des dem Hebräischen entsprechenden *κατασκευάσει* ein *ἐπιβλέψεται* haben, und setzt folglich, wie die Citate in der Geschichtserzählung, eine unmittelbare Benützung des Urtextes voraus. In der Stelle 26, 31 (*πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*) ist wenigstens das *πατάξω* (LXX cod. Al. dem Urtext gemäß *πάταξον*, cod. Vat. *πατάξατε*) eine freie, dem Sinn zu lieb gemachte Aenderung. 27, 43 (*πέποιθεν ἐπὶ θεῷ κ. τ. λ.*) zeigt eine freie, von den LXX unabhängige und abweichende Umbildung des Urtextes. Ebenso ist abweichend und unabhängig von den LXX die Anspielung auf Mich. 7, 6 in Kap. 10, V. 35 und 36; sodann 22, 37 das *ἀγαπήσεις — ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σȣ — καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σȣ* (wo Cod. Vat. der LXX *διάνοια* statt „*καρδία*" und dem Hebräischen entsprechend *δύναμις* für „*διάνοια*", Cod. Al. zwar *καρδία*, aber gleichfalls *δύναμις* und beide gegen den Grundtext *ἐξ* statt *ἐν* haben). Einige Stellen sind so kurz und lassen so sehr kaum eine andere Uebersetzung als die von den LXX gegebene oder doch nur so geringe Abweichungen von ihr zu, daß über eine Abhängigkeit von den LXX sich nicht sicher entscheiden läßt: *θεέ μȣ, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες* (LXX *ὁ θεός*) 27, 46; *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς* (LXX *θεὸς*) *Ἀβραάμ* 22, 32; *οἱ πραεῖς κληρονομήσȣσιν τὴν γῆν* (LXX *γῆν*); *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίȣ* 21, 9 und 23, 39; *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σȣ ὡς σεαυτόν* 22, 39; *ἔλεον θέλω καὶ ȣ̓ θυσίαν* 9, 13 und 12, 7; *τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα* 15, 4 (LXX zweimal *σȣ*); *ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω* ib. (LXX *τ. θ.*); *ȣ̓ φονεύσεις* etc. 19, 18. Einige längere Anführungen dagegen stimmen mit den Alexandrinern

so genau überein, daß bei ihnen eine Benützung derselben angenommen werden muß (wiewohl zu beachten ist, daß die LXX hier den Grundtext ganz wörtlich wiedergeben und somit zu einer selbstständigen Uebertragung dieser Stellen, die hier ganz in ihrem ursprünglichen Sinne angeführt werden, kein Grund vorlag): 21, 16. 42. 22, 44 (wo jedoch *ὑποκάτω* statt des *ὑποπόδιον* der LXX); 21, 13 (wo jedoch *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* fehlt). Entschieden von den LXX abhängig sind folgende Stellen: 19, 5, wo zwar die Letztern *προςκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα* haben, allerdings aber das dem Grundtext fehlende *οἱ δύο* aus ihnen stammen muß, 13, 14. 15, wo die Abweichungen vom Hebräischen ganz dieselben sind wie bei den LXX, jedoch zu beachten ist, daß die Stelle keinenfalls in ihrer ursprünglichen Form („Du sollst verstocken das Herz dieses Volkes" u. s. w.) angeführt werden konnte, wenn sie verständlich sein sollte, daher auch der vierte Evangelist 12, 40 *τετύφλωκεν*, *πεπώρωκεν* (sc. *ὁ θεός*) gesetzt hat; 15, 8. 9, wo das *μάτην σέβονται διδάσκοντες* eine nur durch die LXX an die Hand gegebene Paraphrase des Urtextes ist. Eine freiere Benützung der LXX zeigt sich 4, 6, indem hier die in den Zusammenhang nicht passenden Worte *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* weggelassen sind; 4, 10, wo das (freilich von selbst sehr nahe liegende) *μόνῳ* den LXX entnommen, andrerseits aber doch statt des *φοβηθήσῃ* der LXX ein *προςκυνήσεις* gesetzt ist; näher stehen ihnen wiederum 4, 4, wo das *ῥήματι* auf sie zurückweist, (obwohl auch dieses Wort eine sich ganz von selbst ergebende nähere Bestimmung des Neutrums *ἐκπορευομένῳ* ist) und 4, 7, wo jedoch die Aenderung *οὐκ ἐκπειράσεις* (statt des Plurals im Urtext) auch ganz abgesehen von den LXX sehr natürlich war, da die Stelle hier als allgemeines Gebot (nicht als Gebot an das Volk Israel) gebraucht ist. Auch die Reden lassen uns folglich an verschiedenen Stellen einen Verfasser erkennen, der den alttestamentlichen Grundtext selbstständig benützt hat, während andere Stellen eine Benützung der LXX voraussetzen; wir dürfen hieraus schließen, daß wenigstens ein Theil derselben auf ähnliche Weise wie die früher betrachteten Citate der Geschichtserzählung, nämlich durch unmittelbares Zurückgehen auf den Grundtext entstanden sei, wogegen die Citate der andern Klasse einen andern Urheber als unsern Verfasser haben müssen, da derselbe, wenn er sie nicht schon vorfand, seine Anführungen wahrscheinlich unabhängiger von den LXX gestaltet hätte. Der hellenistische (jüdisch-christliche) Ursprung des

Evangeliums wird mithin durch die von den LXX abhängigen Citate nicht aufgehoben. Die Frage, wie diese Citate in unser Evangelium gekommen seien, kann hier noch nicht besprochen werden; hier ist es uns nur um das Resultat zu thun, daß der Verfasser ein Judenchrist ist, der für jüdische, des Hebräischen kundige Christen geschrieben hat. Das Evangelium könnte, nach Stellen wie 1, 21. 2, 23 und nach den Citaten des Verfassers zu schließen, sogar ursprünglich hebräisch abgefaßt sein; man müßte in diesem Falle annehmen, daß der hebräische Verfasser bei denjenigen Stellen, welche entschieden von den LXX abhängige Citate enthalten, eine griechische Schrift benützt habe, in welcher die Anführungen sich nach den LXX richteten, so daß der griechische Bearbeiter diese Stellen einfach nach den LXX in's Griechische zurückübersetzte, während er an denjenigen, in welchen der hebräische Verfasser ohne den Vorgang einer griechischen Schrift ganz selbstständig nach dem Grundtext oder nach spätern Paraphrasen citirte, diese Fassung seines Vorgängers wörtlich wiedergab; es ließe sich diese Ansicht sogar sehr wahrscheinlich machen durch die später zu gebende Nachweisung, daß der größte Theil der Geschichtserzählung und damit auch der Citate in den Reden der in ihr auftretenden Personen dem Verfasser bereits vorlag und zwar in einer griechischen Evangelienschrift, die er ebensogut in's Hebräische (Aramäische) übertragen konnte als später der Verfasser des nazaräischen Evangeliums es mit unserm Matthäus (oder einer andern griechischen Evangelienschrift) gethan hat; es ließen sich die meisten auffallenden Erscheinungen an den Citaten auch von dieser Hypothese aus sehr leicht erklären (worauf wir jedoch hier nicht näher eingehen wollen). Nur Ein Umstand macht die griechische Abfassung wahrscheinlicher als die hebräische; es wären nämlich, letztere vorausgesetzt, die Citate des Evangelisten da, wo es Sinn und Zusammenhang erlaubten (2, 6. 18. 4, 16. 12, 18. ff. 21, 5.), von dem griechischen Bearbeiter ohne Zweifel den LXX, denen er sich sonst meist so getreu anschließt, mehr entsprechend wiedergegeben worden, oder es ist leichter zu denken, daß ein Hellenist, obwohl er bei *seinen* Anführungen selbstständig und nach Umständen sehr frei mit dem Grundtext verfuhr, diejenigen Citate (in den Reden), die er bereits in einer dem Kontext der betreffenden Abschnitte angemessenen Form vorfand, stehen ließ, als daß ein nicht so selbstständiger griechischer Uebersetzer, welcher in der Mehrzahl der Stellen ganz genau den LXX folgte (wo nicht wie 11, 10 und sonst der Sinn und Zusammenhang es verbot), die verschie-

denen (Reden- und Geschichts-) Citate nicht in eine gleichförmigere Gestalt gebracht hätte; einzelne Ausdrücke, wie *ἐρεύξομαι* 13, 35, *υἱὸν ὑποζυγίου* 21, 5, die das Hebräische unmittelbar, noch genauer als die LXX wiedergeben (und in welchen wir gerade am deutlichsten unsern den Grundtext selbst übertragenden hellenistischen Verfasser erkennen), wären von ihm wohl gar nicht gefunden, und hinwiederum andere freiere, *καθήμενος* 4, 16, *θήσω* 12, 18, *ὀδυρμὸς πολύς* 2, 18, *εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* 21, 5, nicht (gegen die LXX) mitaufgenommen worden. Wir halten daher die Ansicht, daß das Evangelium ursprünglich griechisch abgefaßt sei, mit Credner, Ewald, Bleek u. A. für die richtige (obwohl wir bei dem Letztern eine befriedigende Erklärung des Umstandes, daß sowohl in der Geschichtserzählung als innerhalb der Reden beide Klassen von Citaten vertreten sind, vermissen, eine Erklärung, die nur durch Berücksichtigung des Sinnes und Zusammenhanges jeder einzelnen Anführung gefunden werden kann). Wie diese Ansicht mit der kirchlichen Ueberlieferung von einer hebräischen Abfassung, die uns schon bei Papias vorliegt und die mit den von Epiphanius und Hieronymus berichteten Ueberlieferungen über das nazaräische Evangelium keineswegs vermischt werden darf, zu vereinigen sei, hievon kann erst, nachdem wir die Quellen unseres Evangeliums untersucht haben, die Rede sein. Die Angabe des Papias, daß es auch noch in seiner Zeit keine allgemeiner verbreitete griechische Bearbeitung der *λόγια* des Matthäus gegeben habe, ist allerdings leichter zu begreifen, wenn unser Evangelium, das wir in die Jahre 70—80 setzen müssen, ursprünglich hebräisch geschrieben war; in diesem Falle ist es sehr erklärlich, daß auch noch 40 Jahre nach seiner Abfassung keine der verschiedenen griechischen Bearbeitungen, die es erfahren haben mochte, zu allgemeinerem Ansehen gelangt war, wogegen es nicht recht denkbar ist, daß unser Evangelium eine so gar lange Zeit gebraucht haben sollte, um sich Anerkennung in weiteren Kreisen zu verschaffen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, müssen wir annehmen, daß es in der Gestalt, in welcher es aus den Händen seines Verfassers hervorging, noch manche Eigenthümlichkeiten enthielt, die seine weitere Verbreitung hinderten und die erst aus ihm entfernt werden mußten, ehe es zu einer solchen gelangen konnte. Daß dieß wirklich der Fall war und deßwegen mehrfache Ueberarbeitungen des Evangeliums stattfanden, ehe es ein kirchliches Evangelium geworden ist, scheint schon die Angabe des Papias über die verschiedenen *ἑρμηνεῖαι* der

λόγια des Matthäus zu beweisen; noch mehr aber geht es aus dem nur durch diese Voraussetzung mehrfacher Veränderungen zu erklärenden Umstande hervor, daß in ihm ganz verschiedenartige jüdisch-partikularistische und katholisch-universalistische Stellen neben einander stehen. Diese Stellen sind dreifacher Art, einmal solche, welche die Thätigkeit der Apostel, und zwar für immer, bis zur Wiederkehr des Messias, auf Israel beschränken (10, 5. 6. 23.), sodann solche, welche eine Verbreitung des Christenthums in die heidnische Welt theils andeuten (8, 11. 21, 43. 22, 9.), theils geradezu aussprechen (24, 14.), aber ohne daß die Apostel selbst mit derselben beauftragt würden, und endlich der Schluß 28, 19 *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αυτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίȣ πνεύματος*, der mit 10, 5 geradezu im Widerspruche steht und auch von einer ganz anderen Anschauung als 24, 14 ausgeht, sofern dort nur von einem Bekanntwerden des Evangeliums auch außerhalb Palästina's, nicht aber wie hier von einem ursprünglichen Bestimmtsein der christlichen Offenbarung für alle Völker die Rede ist (vgl. S. 24.). Diese verschiedenartigen Stellen können ursprünglich nicht von einem und demselben Verfasser herrühren; es ist namentlich undenkbar, daß ein universalistischer kirchlicher Schriftsteller, wie wir einen solchen 28, 19 wiedererkennen, das ganze Evangelium fast durchgehends (vgl. außerdem 1, 21. 2, 6. 15, 26.) judaistisch partikularistisch gehalten, den Universalismus nur an wenigen Stellen von ferne angedeutet haben und dann plötzlich am Schlusse mit demselben hervorgetreten sein sollte. Sehr leicht aber läßt sich vorstellen, daß ein Katholiker, und zwar namentlich, daß ein ursprünglich judenchristlicher Katholiker ein noch judenchristliches Original zu katholisiren unternahm und es hiebei theils aus Pietät gegen die ihm als apostolisch vorliegende Schrift, theils aus Rücksicht auf die Judenchristen, für welche das Evangelium auch so sich noch besonders eignete und für welche auch er diese Bearbeitung bestimmt haben mochte, sich zum Gesetz machte, möglichst getreu zu verfahren und daher außer den Schlußworten vielleicht nur die Stelle 21, 43 aus eigenen Mitteln hinzuzuthun, eine Stelle, die zwar ganz allgemein blos die Christengemeinde überhaupt der jüdischen Hierarchie als das Volk Gottes gegenüberstellt, aber den Gedanken, daß das Reich Gottes künftig nicht mehr auf die engen Grenzen des Judenthums beschränkt sein werde, immerhin sehr nahe legt und wohl als spätere Einschiebung betrachtet werden kann, da sie für den Zu-

sammenhang überflüssig ist und die Verbindung von V. 42 und 44 unpassend unterbricht (auch bei Markus und Lukas fehlt). Die Judenchristen behielten in dieser Umarbeitung damit Recht, daß die zwölf Apostel ursprünglich nur auf die Bekehrung Israels angewiesen und diese somit von Jesu selbst zur Hauptsache erklärt worden war, und doch fand sich auch der Befehl vor, alle Völker zu bekehren, den man, wenn man sich je an diesem Widerspruche stieß, so weit er die Heiden betrifft, auf die *μαθηταί* im weitern Sinn beziehen konnte; auch das Gesetz war in allen seinen Theilen für unvergänglich und doch wiederum die Gottes- und Nächstenliebe so entschieden für den wesentlichen Gehalt desselben erklärt (9, 13. 12, 7. 7, 12. 22, 40. vgl. Röm. 13, 8. 9. Gal. 5, 14), daß beide Theile, Judenchristen und Katholiker, sich bei dem Evangelium beruhigen konnten, obwohl es deßungeachtet vorzugsweise ein Evangelium für die Erstern blieb und daher bei Letztern das Bedürfniß nach einem rein universalistischen Evangelium immer noch lebendig bleiben mußte. Ursprünglich war folglich unser Matthäus für die Judenchristen und zwar zunächst für die des Orients bestimmt; griechisch schrieb der Verfasser, weil er wohl, ähnlich wie Jakobus (1, 1), nicht etwa blos seine nächste Umgebung, die Judenchristen in Palästina und Syrien (wo er selber schrieb), sondern auch entfernter wohnende, wie die in Aegypten (wohin auch der Verfasser des Hebräerbriefs griechisch schreibt) im Auge hatte. Auch für die palästinensischen und die aus Palästina nach Syrien ausgewanderten Christen (die Nazaräer) war ein griechisches Evangelium verständlich und brauchbar, da, wie Credner (Beitr. I. 374 ff.) gezeigt hat, die griechische Sprache gerade bei denjenigen Volksklassen, in welchen das Christenthum vorzugsweise Anklang fand, wenigstens neben der hebräischen gebräuchlich war; erst später, als die syrischen Judenchristen indeß zu einer vereinsamten jüdischen Sekte herabgesunken waren, kam es dahin, daß sie ein Evangelium in syrischer Sprache (*εὐαγγέλιον Συριακόν* Hegesipp bei Eus. 4, 22, Chaldaico Syroque sermone scriptum Hieron. c. Pelag. III. 2.) bedurften und daher eine eigene Bearbeitung des griechischen Matthäus für sich veranstalteten (vgl. Credner a. a. O. 405).

V. Die Quellen der Reden des Evangeliums (die *λόγια* des Apostels Matthäus). Was die Quellen des Evangeliums betrifft, so läßt sich, um das Resultat unserer Untersuchung hier gleich im Voraus anzugeben — seine Komposition nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, daß der Verfasser die größeren Reden

und die Gleichnisse (Kap. 5—7. 10. 13. 20—25, wahrscheinlich auch Kap. 11. 12. 18) aus einer für sich bestehenden Sammlung von Reden Jesu genommen und zum Theil (besonders 24, 5—31) selbstständig umgestaltet, den übrigen, doktrinellen und historischen Inhalt aber theils aus einem ältern Evangelium, theils aus der Tradition geschöpft habe. Die Gründe, welche zunächst die Annahme einer von unserm Evangelisten benützten Redensammlung nothwendig machen, sind folgende: 1) Die Reden Jesu scheinen ihm bereits der Hauptsache nach in ihrer jetzigen Zusammenstellung zu größern Redeganzen vorgelegen zu sein, da seine mit dem wirklichen Sachverhalt (und mit Lukas) nicht vereinbare Voraussetzung, Jesus habe wirklich jedes derselben uno tenore gesprochen, eine Voraussetzung, die in den am Ende solcher Reden regelmäßig wiederkehrenden Schlußformeln (ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους u. dgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1) deutlich ausgesprochen ist, sich wohl nur dadurch erklärt, daß er dieselben schon in dieser Gestalt vorfand. Die etwaige Annahme, daß der Evangelist selbst in Folge seines besondern Interesses für das Didaktische diese Zusammenstellungen vorgenommen habe, ist mit seinem weiter unten zu besprechenden Streben nach genauer chronologischer Anordnung unvereinbar; wenn er in seinen Quellen die einzelnen Redestücke noch unverbunden und in einer andern Reihenfolge vorfand, so konnte er, der sonst überall jeder einzelnen Rede und Begebenheit mit größter Genauigkeit ihre Stelle innerhalb des Ganzen der Geschichte anzuweisen sucht, eine solche unchronologische und zudem unwahrscheinliche Zusammengruppirung der Hauptpartien des didaktischen Inhaltes nicht vornehmen; nur soviel ist an dieser Annahme richtig, daß allerdings blos sein Interesse für das Didaktische ihn dazu bestimmen konnte, über die chronologischen Schwierigkeiten hier ganz hinwegzusehen und vorauszusetzen, daß Jesus selbst den Hauptinhalt seiner Lehre in dieser Form größerer Reden und Parabelngruppen vorgetragen habe. Sodann enthalten 2) die Reden Kap. 5—7 10. 23 manche Aussprüche Jesu, die im Verlauf der Geschichtserzählung wieder vorkommen und zum Theil innerhalb dieser letztern eine bessere Stellung haben als innerhalb ersterer. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist so viele Wiederholungen dieser Art sich erlaubt und zudem Aussprüche, die er selbst ganz passend innerhalb seiner Geschichtserzählung anbringt, wiederum in die größeren Reden aufgenommen hätte, wenn er sie nicht schon innerhalb

dieser letztern vorfand und aus diesem Grunde es nicht für gerathen hielt, dieselben aus ihnen wegzulassen. Die Bergrede enthält 5, 31. 32 einen Ausspruch über die Ehescheidung, der 19, 8. 9 seinem wesentlichen Gehalte nach unverändert, aber in abweichender Form wiederkehrt; aus dem Erstern folgt, daß kein innerer, sachlicher Grund den Evangelisten zu einer Wiederholung veranlassen konnte, aus dem Zweiten, daß er in Kap. 19 einer andern Quelle folgte als Kap. 5. Auf die Stellen 7, 17. 18 (vgl. 12, 33) ist weniger Gewicht zu legen, da das Bild von dem Baume und seinen Früchten bei Jesu selbst öfter vorkommen konnte (während die Verhandlung über die Ehescheidung in Kap. 19 nicht hätte stattfinden können, wenn er den Ausspruch 5, 31 bereits gethan hatte). Dagegen enthält die Apostelinstruktion 10, 39 einen Ausspruch (*ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτȣ̃ ἀπολέσει αὐτήν*), welcher 16, 25 in anderer Form, aber seinem wesentlichen Inhalte nach wiederkehrt und offenbar an diesem letztern Orte, in der Nähe des Aufbruches zu der gefahrvollen Reise nach Jerusalem, passender steht als in K. 10, wo überhaupt in unwahrscheinlicher Weise alle Eröffnungen Jesu an seine Jünger über ihre zukünftigen Schicksale zusammengedrängt sind; es wird später davon die Rede sein, daß ein ziemlicher Theil derselben in Kap. 24 sich wiederholt und daher der Evangelist diese Aussprüche schwerlich schon in Kap. 10 beigebracht hätte, wenn ihn nicht eine Quelle, von der er ungern abwich, dazu veranlaßte. Ebenso kehrt 10, 15 (*ἀνεκτότερον ἔϛαι γῇ Σοδόμων* etc.) wieder 11, 24, und 23, 11 (*ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔϛαι ὑμῶν διάκονος*) findet sich, und zwar gleichfalls durch den dortigen Zusammenhang klarer und bestimmter, wieder in der Stelle 20, 26. Freilich scheint sich nun aber dieses Verhältniß zwischen den größern Reden und den übrigen Abschnitten des Evangeliums nicht überall zu bestätigen. Der Ausspruch der Bergrede über das Ausreißen des Auges, wenn es Aergerniß gibt u. s. w. (5, 29. 30), wiederholt sich nämlich in V. 8 und 9 der Rede Kap. 18, von welcher es ebenso gut wie von Kap. 5—7 gelten zu müssen scheint, daß sie dem Verfasser in ihrer jetzigen Form schon vorlag; hieraus könnte man schließen: wenn hier innerhalb der größeren Reden selbst eine Wiederholung stattfindet, so können auch die obigen Wiederholungen nicht zu der Folgerung berechtigen, daß Kap. 5 und 10 ursprünglich nicht Ein Ganzes mit Kap. 19 und 16 gebildet haben. Allein entweder ist 18, 8. 9 eine Einschiebung des Evangelisten (wie 12, 40), oder ist die Wiederholung und

die verstärkte Fassung des Ausspruchs hier dadurch zu erklären, daß die Warnung vor den σκάνδαλα schon für den Verfasser der Reden große Wichtigkeit hatte (V. 6. 7.), und daß dieselbe so, wie sie hier gegeben ist, nicht bloße Wiederholung von 5, 29. 30 ist, sondern einen wesentlich andern Sinn hat, sofern hier dem Zusammenhange nach das σκανδαλίζεσθαι διὰ τοῦ ὀφθαλμοῦ oder die böse Lust unter den Gesichtspunkt gestellt wird, daß sie zugleich ein σκανδαλίζειν τὸν πλησίον, ein böses Beispiel für Andere sei. Eine ähnliche, scheinbar gegen unsre Unterscheidung sprechende Wiederholung zeigt sich 13, 12 und 25, 29 (ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ κ. τ. λ.); allein diese Schwierigkeit hebt sich dadurch, daß dieser von Jesus vielleicht häufig gebrauchte Spruch auch in der Redensammlung zweimal stand, oder dadurch, daß die Zwischenreden 13, 10 — 17 in letzterer noch nicht so vollständig wiedergegeben waren, wie im jetzigen Matthäus. Das letzte Bedenken endlich, daß 9, 13. 12, 7 (ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν) dieselbe Art der Wiederholung innerhalb der Geschichtserzählung sich zeigt und hienach die bisher hervorgehobenen Wiederholungen nicht nothwendig auf Rechnung verschiedener Quellen, sondern ebensowohl auf die des Evangelisten zu setzen seien, hebt sich theils durch die übrigen Data, welche für eine besondere Quelle der größern Redestücke vorhanden sind, theils dadurch, daß auch hier die Beschaffenheit der Quellen, denen der Evangelist in seiner Geschichtserzählung folgte, der wahrscheinlichste Erklärungsgrund der Wiederholung ist. 3) Die Art und Weise, wie Jesus schon in der Bergrede und ebenso 10, 23. 13, 41 als Herr und Weltrichter auftritt, stimmt namentlich bei ersterer ganz und gar nicht zu der Art, in welcher er sich sonst im ersten Theil des Evangeliums zu erkennen gibt; dieses schroffe, unvermittelte Hervorkehren seiner ganzen messianischen Machtvollkommenheit in einer Zeit, da er dem Volke und seinen Jüngern noch gar nicht näher bekannt ist, läßt sich nur daraus erklären, daß dem Evangelisten eine Redensammlung vorlag, in welcher die Messiaswürde Jesu gleich von vorn herein ausgesprochen war, weil sie als bloße Redensammlung auf die Zeit und Reihenfolge der verschiedenen Aussprüche und Selbstoffenbarungen Jesu keine bestimmte Rücksicht zu nehmen hatte. Ja schon überhaupt der Umstand, daß in den Reden so viel nur sachlich, nicht aber der Zeit nach zusammengehöriger Stoff zusammengedrängt ist, findet nur darin seine Erklärung, daß sie ursprünglich einer Schrift angehörten, die noch nicht chronologisch geordnet war und

noch keine Erzählung der einzelnen Begebenheiten, an welche ein großer Theil der Aussprüche Jesu sich angeknüpft hatte, sondern größere Redeganze enthielt, welche alle wichtigern Reden umfassen sollten und daher auch manche ursprünglich nicht zu den größern Vorträgen gehörigen, sondern bei besondern Veranlassungen gesprochenen Redeelemente (z. B. 6, 8—13.) in sich aufnahmen. Außerdem ist auch dieß zu berücksichtigen, daß sich in der Geschichtserzählung das oppositionelle Verhältniß Jesu zu den Pharisäern nur ganz allmälig entwickelt, während er in der Bergrede sogleich entschieden den ganzen Gegensatz seiner Lehre gegen den Pharisäismus ausspricht; eine Verschiedenheit, die gleichfalls nur darauf beruhen kann, daß Reden und Geschichtserzählung unsres Evangeliums ursprünglich ganz unabhängig von einander sich gestaltet haben. 4) Die Aussonderung von Kap. 24 (in seiner jetzigen Fassung) aus dem Kreise der übrigen Redeganzen ist deswegen nothwendig, weil diese Rede einerseits durch ihre Bezugnahme auf die Thätigkeit der Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden (V. 9. 14. 31.) mit 10, 5. 6. 23 in einem unlösbaren Widerstreite steht, andrerseits aber 24, 9—13 zum Theil wörtlich dasselbe mit 10, 17—22 (und 7, 15—23) enthält, so daß nicht wohl beide Reden neben einander in der (Alles kurz zusammendrängenden und daher keine solche Wiederholungen enthaltenden) Redensammlung gestanden haben können. Kap. 10 und 24 gehen von ganz verschiedenen Zeitverhältnissen aus: dort die Predigt des Evangeliums in Paläſtina und die Verfolgungen seiner Verkündiger von Seiten der Juden, wie sie die Apostel Petrus, Johannes, Jakobus trafen — indem auch V. 18, wenn nicht etwa das ohnedem nicht recht passende *καὶ τοῖς ἔθνεσιν* späteres Einschiebsel ist, auf Anklagen vor heidnischen Obrigkeiten und Fürsten geht, welche einzelne Verkündiger des Evangeliums in Folge ihrer Thätigkeit bei (außerpaläſtinischen) Juden treffen werden —, hier die Ausbreitung und Verfolgung des Evangeliums in der Heidenwelt; dort noch die Aussicht auf Bekehrung eines großen Theils von Paläſtina (V. 23.), hier gar keine besondere Erwähnung des Volkes Israel; dort die Erwartung des Endes noch ganz unbestimmt (ebd.), hier die genauesten Angaben über die dasselbe ankündigenden Weltereignisse; dort ein ganz fließender Zusammenhang, hier das Gegentheil (V. 12 und 13. 15., vgl. S. 17) und zudem eineu nverkennbare Verwandtschaft mit dem geschichtlichen Theil des Evangeliums (wie dieß namentlich die vielen *τότε* zeigen). 5) Spuren davon, daß die größern

Redeganzen dem Evangelisten in bestimmter Form schon vorlagen, finden sich namentlich in der Bergrede, und zwar so, daß das Charakteristische dieser Form auch in Kap. 23 und in den Parabeln wiederkehrt. Ewald (Jahrb. I. 131. ff.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich in der Bergrede Reste einer nach der Siebenzahl gegliederten Reihenfolge von Aussprüchen Jesu erhalten haben. Die jetzige Bergrede beginnt zwar mit acht Makarismen; aber der achte (*μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* V. 10.) erweist sich theils durch die hier nicht ganz passende Hinweisung auf Christenverfolgungen, theils durch den Satz *ὅτι — οὐρανῶν* als spätere Einschiebung, sofern dieser Satz schon V. 3 (bei den *πτωχοί*) steht, während doch die übrigen Makarismen die Verheißung jedesmal in eine andere Form des Ausdrucks kleiden. Die Rede begann also ursprünglich mit 7 Seligpreisungen, wie das Vaterunser 6, 9. ff. sieben (Luk. 11, 3. ff. dagegen wahrscheinlich blos fünf) Bitten hat. Der Antithesen gegen das mosaische Gesetz sind es zwar blos sechs; allein V. 42 (*τῷ αἰτοῦντί σε δός κ. τ. λ.*) steht mit dem Vorhergehenden („Auge um Auge, Zahn um Zahn") in keinem rechten Zusammenhange, so daß man hier das Ausgefallensein einer ähnlichen Antithese, wie die sechs andern, vermuthen muß (vgl. Ewald S. 132.). Auch der weitere Verlauf der Rede enthält wiederum 7 Hauptgebote, unter welche der ganze übrige Inhalt eingereiht ist: 6, 1—4 das Gebot über das rechte Almosengeben, V. 4—15 die Anweisung über die rechte Art des Gebetes, V. 16—18 das Gebot über das wahre Fasten, V. 19—34 das Gebot der Erhebung über alle irdische Begierde und Sorge, 7, 1—5 das Verbot des Richtens und Verdammens, V. 6 das Verbot, die höhern Wahrheiten des Evangeliums Unwürdigen mitzutheilen, und V. 7—11 die Aufforderung zu muthigem und vertrauensvollem Ringen und Streben nach Kraft zum Guten; alles von da an Folgende enthält keine einzelnen Gebote mehr, sondern nur allgemeine sittliche Belehrungen und Ermahnungen. Wie in der Bergrede 7 Makarismen, so haben wir in der antipharisäischen Rede Kap. 23 sieben Wehe (von denen das letzte, V. 29 und 30, der Grundgedanke alles Weitern bis zum Schlusse ist), desgleichen in Kap. 13 sieben Parabeln, zu denen K. 18, V. 23. ff., K. 20, 1—16, K. 21, 28—32. 33—44, K. 22, 1—14, K. 25, 1—13 und 14—30 sieben weitere hinzukommen, und zwar 18, 23. 20, 1. 22, 2. 25, 1 mit denselben Formeln (*ὁμοία, ὁμοι—*

ὤϑη, ὁμοιωϑήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) eingeleitet, wie 13, 24. 31. 33. 44. 45. 47. Sogar in Kap. 10, dessen weniger konkreter Inhalt es nicht erwarten läßt, kann man nicht mehr und nicht weniger als 7 Hauptgedanken zählen, V. 5. 6 Gebot, nur Israel das Evangelium zu predigen, V. 7 Befehl, die Nähe des Himmelreichs anzukündigen, V. 8 Befehl, Kranke zu heilen, V. 9. 10 Verbot, Gold u. s. w. mitzunehmen, V. 11—15 Anweisung, wie sich die Apostel in den πόλεις, die sie betreten, je nach Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit der Bewohner zu verhalten haben, V. 16—18 Ermahnung zur Vorsicht und Klugheit, von V. 19 an Ermahnung zum Vertrauen und zur Treue in den Mühseligkeiten und Gefahren ihres Amtes, eine Ermahnung, die, wie dieß ganz passend war, sehr ausführlich gehalten und V. 40—42 mit einer Reihe von Verheißungen beschlossen ist. Wir hätten hienach zwei Gruppen von je sieben das Himmelreich betreffenden Parabeln, theils auf das Himmelreich an sich, auf die ihm inwohnende Kraft und seinen Werth für den Menschen (13, 31. 33. 44. 45.), theils auf die Gesinnungen, welche Bedingung der Theilnahme an ihm sind (Wachsamkeit 25, 1; treue Pflichterfüllung 25, 14; Versöhnlichkeit und Nächstenliebe 18, 23; Demuth und Anspruchlosigkeit 20, 1.), so wie auf den Unterschied zwischen wahren und falschen, würdigen und unwürdigen Mitgliedern desselben (13, 24. 47.), theils auf seine Aufnahme bei der Menschheit je nach der verschiedenen Empfänglichkeit und Fähigkeit der Einzelnen (13, 3.), und insbesondere auf die Unempfänglichkeit sich beziehend, mit welcher seine jüdischen Feinde und Gegner es von sich weisen (21, 28. 33. 22, 1.); ebenso zum Mindesten drei nach der Siebenzahl gegliederte größere Redeganze, von denen das erste die an die Menschheit überhaupt sich wendende Gesetzgebung des Himmelreichs, das zweite die an die zwölf Apostel ergehenden Anweisungen zur Gründung des Himmelreichs auf Erden nebst den ihrer wartenden Verheißungen, das dritte die Verkündigung des göttlichen Strafgerichts gegen die jüdischen Feinde der Verkündiger des Himmelreichs enthielt, so daß die Parabeln und die Hauptreden nach Inhalt und Eintheilung einander vollkommen parallel stehen. Allerdings ist es wahrscheinlich, daß noch vier weitere Reden (Kap. 11, 1—19. 12, 22. ff. 18, 1. ff. 24, 1—51 in einer ältern Form) und eine Einleitung durch einen kurzen Bericht über die Ankündigung der Nähe des Himmelreichs durch den Täufer und Jesus selbst mit zum Ganzen gehörten; aber die Hauptbestandtheile desselben und die noch

am sichersten als Rest einer selbstständigen Redensammlung zu erkennenden Partien des Evangeliums bilden jedenfalls die im Obigen zusammengestellten Reden- und Parabelngruppen. Auch der Standpunkt, der eigenthümliche Charakter und die Zeit dieser Redensammlung läßt sich aus ihnen noch in einer Weise erkennen, welche zeigt, daß sie als eine ursprünglich für sich bestehende Schrift angesehen werden muß. Einen sichern Anhaltspunkt hiefür gewährt uns Kap. 10, das von allen den Zusammenhang störenden Einschiebseln frei ist und daher am ehesten als noch in seiner ursprünglichen Form erhalten betrachtet werden kann. Hier erscheint das Evangelium als nur für die Juden bestimmt, wenigstens die zwölf Apostel sollen weder zu Samaritern noch zu Heiden gehen; die Ansicht des Verfassers ist also die, daß die Bekehrung des Volkes Israel die Aufgabe der Apostel sei, und zwar um so mehr, je kürzer die vor dem Weltende noch übrige Zeit ist, denn „die Apostel sollen nicht herumkommen an den Städten Israels, bis daß der Menschensohn wiederkehrt“ (V. 23.). Offenbar werden wir hier in eine Zeit versetzt, in welcher die Frage, ob die Apostel ihre Thätigkeit auf die Israeliten beschränken sollten oder nicht, schon zur Besprechung gekommen war, und in welcher alle oder doch die meisten Apostel noch in Judäa wirkten, jedoch noch nicht in allen Theilen des jüdischen Landes das Evangelium gepredigt hatten, also in die Zeit zwischen den Gal. 2 erzählten Verhandlungen (um's Jahr 50) und dem jüdischen Kriege, dessen Ausbruch ohne Zweifel als Veranlassung dazu zu denken ist, daß auch die älteren Apostel Palästina verließen, und zwar in das siebente Jahrzehent, da die Aufnahme so zahlreicher Aussprüche Jesu über Verfolgung und Tödtung der Bekenner des Evangeliums (V. 17. ff., besonders V. 21.) und so eindringlicher Ermahnungen zur Treue auf Zeiten führt, in welcher es noth that, vor Unmuth und Verzagtheit wegen der vielen bereits erlittenen und ebendarum auch noch ferner zu erwartenden Anfeindungen zu warnen. Auf dieselbe Zeit führt Kap. 23. Das Merkwürdige dieser Rede ist, daß sie zwar schwere Strafgerichte prophezeit, welche die ungläubigen Juden und besonders die Pharisäer treffen werden, aber von keiner Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Staates weiß, sondern wie die Apokalypse diese Strafgerichte als das Mittel betrachtet, durch welches auch die jüdischen Feinde und Verfolger des Evangeliums theilweise zur Anerkennung Jesu als des Messias werden gebracht werden. Nachdem V. 33. ff. angekündigt ist, daß alles unschuldig

vergossene Blut der Gerechten und Propheten über die Pharisäer und Schriftgelehrten und zwar noch in der gegenwärtigen Generation kommen werde, wird V. 37 die Verstocktheit und Verblendung der Stadt Jerusalem überhaupt gerügt und V. 38 fortgefahren: *Ἰδού ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν [ἔρημος?]. λέγω γὰρ ὑμῖν Οὐ μή με ἴδητε ἀπὶ ἄρτι, ἕως ἂν εἴπητε Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίȣ.* Das *λέγω γὰρ* zeigt, was unter dem *ἀφίεται* (*ἔρημος*) gemeint ist: euer Haus wird euch verlassen, ohne Schutz stehen gelassen, oder öde, in Einsamkeit seinem Schicksal überlassen, weil ihr mich fortan nicht sehen werdet, d. h. weil ich, der Einzige, der das Unheil von euch abzuwenden vermochte (V. 37.), euch fortan verlassen, euch meine rettende Wirksamkeit nicht länger zuwenden werde, und zwar so lange, bis ihr sprechen werdet: Gepriesen sei, der da kommt im Namen Jehovah's, d. h. bis ihr, die ihr mich jetzt schmähet und verfolget, mit Freuden meine einstige Ankunft oder Rückkehr zu euch begrüßen werdet, und zwar — ein anderer Sinn dieser Worte läßt sich nicht finden — deswegen, weil meine Rückkehr das Ende der euch treffenden Strafgerichte bezeichnen wird, so daß ihr mich mit Freuden als euren Retter werdet kommen sehen (vgl. Apok. 11, 13, nachdem V. 2 eine dreijährige Besetzung Jerusalems durch die Heiden und V. 13 ein den zehenten Theil der Stadt zerstörendes und 7000 Einwohner vernichtendes Erdbeben angekündigt ist, die Worte *καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ Θεῷ τοῦ οὐρανοῦ*). Also nicht eine Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Staates, sondern nur eine schwere Bedrängniß, bei welcher ein großer Theil der ungläubigen *γενεά* seinen gerechten Untergang findet, ist hier die Strafe des jüdischen Volkes und das letzte Vorzeichen der Parusie; nicht die Verwerfung, sondern die endliche Bekehrung und Rettung Israels, wie Apok. 11. Röm. 11. (Matth. 10, 23.) ist das letzte Ziel; hierin haben wir offenbar diejenige Gestalt der eschatologischen Erwartungen, welche noch nicht durch die faktisch erfolgte Zerstörung des jüdischen Staates modificirt ist, also gleichfalls die Zeit vor dem Jahr 70 *), wie in Kap. 10,

---

*) Die Identifikation des V. 36 genannten Zacharias mit dem von den Zeloten gemordeten Zacharias ist nicht wahrscheinlich, theils weil dieser Zacharias doch ein zu unbedeutender Mann war, als daß er dem Ἄβελ ὁ δίκαιος gegenübergestellt werden konnte, theils deswegen, weil er nicht unter die, welche erst getödtet werden sollen (V. 34.), sondern unter die schon Getödteten eingereiht ist. Die Beseitigung des Bedenkens, daß ein schon acht Jahrhunderte vorher getödteter δίκαιος

dessen Zusammengehörigkeit mit Kap. 23 (und mit Kap. 13, vgl. 13, 52 *διὰ τῦτο πᾶς γραμματεὺς* etc. mit 23, 34 *σοφὺς καὶ γραμματεῖς*) auch aus der Erwähnung der christlichen Propheten neben den Jüngern (23, 34 *ἀποςέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας*. 10, 41 *ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτȣ*) und aus der Aehnlichkeit des *διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν* V. 34 mit 10, 23 hervorgeht. Aber auch die Bergrede, die 7, 6 (*μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν* (= *ἔθνεσι* 15, 26) — *μήποτε—ςραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς*) ganz dasselbe wie 10, 5 und 17 (*προσέχετε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* etc.) ausspricht und 5, 17 mit 10, V. 34 und 35 die Wendung *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον —, ὐκ ἦλθον — ἀλλὰ* gemein hat, führt uns ganz in die Zeit, die wir den Reden in Kap. 10 und 23 anweisen müssen; denn die Aussprüche Jesu über sein Verhältniß zum Gesetz sind (vgl. Luk. 16, 17) hier so redigirt, daß eine Beziehung auf den Paulinismus nicht zu verkennen ist. Es heißt V. 19: Wer eines dieser (im Gesetz vorliegenden) kleinsten Gebote aufhebt und so die Menschen lehrt, wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer sie aber thut und lehrt, der wird groß genannt werden im Himmelreich. Hier ist also die Rede von Solchen, die zur *βασιλεία τῶν ὐρανῶν* gehören, oder von Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft, welche die Aufhebung des Gesetzes (oder doch seiner weniger wichtigen Theile, d. h. des Ritualgesetzes, vgl. 22, 40. 23, 23) behaupten und lehren; ein Solcher soll zwar nicht aus dem Himmelreich ausgestoßen werden (sofern V. 18 eine Aufhebung des Gesetzes,

---

als der letzte genannt wird, s. bei Strauß u. A. Auch ist der Zusammenhang zwischen V. 34 und 35 zu beachten. „Ihr werdet die erst jetzt von mir zu sendenden Propheten u. s. w. verfolgen und tödten, damit ihr dadurch eine durch nichts zu sühnende Blutschuld auf euch ladet und so die Vollziehung der Strafe für alle frühern Ermordungen der Gerechten an euch geschehe". V. 35 ist mithin von der Blutschuld älterer Zeiten die Rede, deren Sühnung eben durch die die Pharisäer treffenden Strafgerichte geschehen soll; folglich muß auch Zacharias vor die Zeit Jesu und der Pharisäer fallen. Der Satz „ihr habt den Zacharias getödtet", hat den prägnanten Sinn: ihr seid die Geistesverwandten der Mörder des Z., und zwar so ganz und durchaus, daß ihr ebensogut wie jene als seine Mörder betrachtet und bestraft werden müsset (vgl. V. 31 *υἱοί ἐςε τῶν φονευσάντων τὺς προφήτας* und das Gleichniß vom Weinberg V. 35—39); eben weil die prophetenmörderische Verstocktheit der Gegner gezeichnet werden soll, wird dieses eklatante Beispiel aus der Vergangenheit gewählt und auf sie übergetragen; ein ähnliches, gleich wichtiges Beispiel war nun eben einmal in der Zeit nach Zacharias nicht zu finden. Weitere Gründe s. **Thilo Cod. Apocr. I. p. LXIV.** f.

wenn einmal „Alles“, was im göttlichen Rathschlusse beschlossen liegt, „geschehen“, das Ende der zeitlichen Entwicklung herangekommen sein wird, doch in Aussicht gestellt und nur für die Gegenwart abgewiesen ist), aber der Kleinste soll er genannt werden im Himmelreich. So lehrte Niemand anders als der Apostel Paulus, und er war es der, wie er sich selbst den ἐλάχιϛος (1 Kor. 15, 9) nannte, so wohl auch von den Judenchristen den großen ϛῦλοι Petrus, Jakobus, Johannes, den ὑπερλίαν ἀποϛόλοις, gegenüber der Kleinste genannt wurde (vgl. Eph. 3, 8, wo der Name ὁ ἐλαχιϛότερος πάντων τῶν ἁγίων schon als ganz herkömmlich erscheint). Die Bergrede ist somit eine mit Rücksicht auf Paulus bearbeitete Darstellung der Lehre Jesu vom Gesetz — daß 10, 5. 23 und 5, 19 nicht von Jesu selbst, sondern von einem Spätern herrührt, geht daraus hervor, daß die ältern Apostel kein Verbot Jesu, die Heiden zu bekehren, kannten, sondern theils, wie Petrus, sich auch mit der Heidenbekehrung zu thun machten, theils erst in Folge eines Vertrags mit Paulus sich in der Hauptsache auf die περιτομή zu beschränken beschlossen, und daß ebenso Paulus die hier zugestandene Anerkennung seiner das Gesetz theilweise aufhebenden Lehre als einer christlichen sich erst erkämpfen mußte, ohne sich auf Jesus selbst berufen zu können —; sie will wie 23, 3 die Geltung des Gesetzes nach seinem ganzen Umfange festhalten, läßt aber doch auch eine Aufhebung des weniger Wesentlichen im Gesetz als christlich gelten, sie hält an den Principien des Judenchristenthums fest, ohne doch Paulus die Gemeinschaft aufzukündigen (ganz wie die Apostel Gal. 2). Die Redensammlung ist noch ganz judenchristlich (obwohl nicht ebionitisch oder antipaulinisch), der judenchristliche Verfasser schon halb (petrinisch) universalistisch, (8, 11. 12. 24, 14. 31) — was sich uns später bei der Untersuchung der Quelle der kleineren Reden auch geschichtlich näher bestätigen wird —, der letzte Bearbeiter absolut universalistisch oder katholisch; diese drei Standpunkte machen sich innerhalb des jetzigen Matthäusevangeliums geltend, ihr Nebeneinanderstehen in einer und derselben Schrift findet eben durch diese Unterscheidung verschiedener Quellen und Bearbeitungen eine vollkommen genügende, anders nicht wohl mögliche Erklärung, und die Schleiermacher'sche Hypothese über die λόγια des Papias erweist sich somit in der Hauptsache als ein glücklicher Fund, der nur weiter zu verfolgen war, um über die Genesis unsers Evangeliums Aufschluß zu erhalten. Der Annahme, daß der Apostel Matthäus

der Verfasser dieser Redensammlung war, steht nichts entgegen; die Anordnung des Stoffes nach der Siebenzahl ist und war eines Apostels keineswegs unwürdig, da auch im Pentateuch mehrere Dekaden von Geboten vorkommen (Ex. 34. 21—23), und da man bei der erstmaligen Sammlung der Reden Jesu einen äußern Anhaltspunkt dieser Art sehr wohl brauchen konnte; ebenso durfte sich ein Apostel eine zum Theil freie Redaktion der Reden Jesu (5, 19. 10, 5) wohl erlauben, da diese für ihn nichts Anderes war als eine weitere Ausführung des von Jesu Gesprochenen gemäß dem Sinn und Geist des Meisters selbst (vgl. 15, 24). Die einstimmige, unmöglich zu bezweifelnde Angabe des christlichen Alterthums, Matthäus habe ein Evangelium geschrieben, und dabei die große Verschiedenheit der auf Matthäus zurückgeführten Evangelienschriften, dieß Beides erklärt sich nur durch die Annahme, daß der Apostel wirklich ein *εὐαγγέλιον* (einen *λόγος τῆς βασιλείας*) verfaßt hat, aber in einer Form, welche Zusätze und Veränderungen der verschiedensten Art nicht nur zuließ, sondern selbst veranlaßte, sofern die Kürze dieser Schrift und das Fehlen des Historischen in ihr von selbst zu neuen Bearbeitungen aufforderte. Lukas (1, 1. 2) weiß zwar von keiner *διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, die ein Apostel geschrieben hätte, sondern nur von einer *παράδοσις* der *αὐτόπται* und *ὑπηρέται τȣ̃ λόγȣ*; aber er konnte, eben weil die Schrift des Matthäus keine *διήγησις τῶν πραγμάτων*, keine Geschichtserzählung war, sie auch nicht unter diese Diegesen, sondern nur unter die apostolischen *παραδόσεις* rechnen, welche nach V. 2 die Quellen dieser Diegesen waren; wie es nach Klemens von Alexandrien eine apokryphische Schrift *παράδοσις Ματϑίȣ* gab, so schließt das *παρέδοσαν* die schriftliche Abfassung einer Redensammlung nicht aus; ein Evangelium (in unserm Sinn) kann Matthäus nach Luk. 1, 1. 2. nicht geschrieben haben, wohl aber eine Sammlung von *λόγια κυριακά*. Ebenso ist es wegen der Entstehungszeit, die wir dem Evangelium anweisen müssen, wegen der Gewaltthätigkeit gegen die Geschichte, mit der die Genealogie verfaßt ist, wegen der Unwahrscheinlichkeiten 16, 1. 21, 7 und 27, 62 ff., so wie wegen anderer mit Augenzeugenschaft unvereinbarer Züge (z. B. wegen des Widerspruchs des Berichtes über die Vorgänge nach der Auferstehung mit 1 Kor. 15), unmöglich, das Evangelium auf einen Apostel zurückzuführen, während die in lebensvoller und ursprünglicher Kraft und Gediegenheit aufbehaltenen Reden

(vgl. hierüber Ewald Jahrb. II. 197) es wahrscheinlich machen, daß wir sie einem *αὐτόπτης* zu verdanken haben. Der Angabe des Irenäus, das Matthäusevangelium sei geschrieben zur Zeit, da Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten (III, 1), liegt wohl eben dieses in den Jahren 60—65 abgefaßte *εὐαγγέλιον* zu Grunde (vgl. Credner Einl. S. 203). Der Zweck des Apostels bei demselben war ein ähnlicher, wie der des Verfassers des Jakobusbriefs, nämlich der, den Muth der palästinensischen Christenheit in einer bedrängnißvollen Zeit aufrecht zu erhalten, die unverbrüchliche Verpflichtung zur Beobachtung des Gesetzes oder die Nothwendigkeit der *ἔργα* gegen entgegenstehende Ansichten einzuschärfen, vor falschen Lehren dieser Art zu warnen und der jüdischen Christenheit theils überhaupt, theils insbesondere im Gegensatze gegen die Aeußerlichkeit und Unlauterkeit der im herrschenden Judenthume den Ton angebenden pharisäisch-rabbinischen Frömmigkeit ein möglichst vollständiges Bild der von dem Stifter des Christenthums ausgegangenen höhern Gesetzgebung für die Mitglieder des Himmelreichs vorzuhalten, eine praktische, legislatorische Tendenz, die namentlich in der Stelle über Kirchenzucht und Handhabung der Schlüsselgewalt (18, 16 ff.) und im Eingang der großen antipharisäischen Rede Kap. 23 sichtbar ist, indem der Verfasser hier einmal die geschichtliche Situation geradezu fallen läßt und ganz wie ein christlicher Lehrer spricht, der seinen Mitchristen Anweisungen über ihr Verhältniß unter einander und zu Christus geben will (V. 10 *μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν εἷς ἐστιν ὁ χριστός*, gerade wie das *ὁ βασιλεύς* 25, 34 ff. in der vielleicht von Matthäus selbst seinem Evangelium als Abschluß des Ganzen beigefügten Schilderung des Weltgerichts). — Schwieriger als die Zeit und Tendenz ist der Umfang und das Genauere über Form und Anordnung dieser Redensammlung des Apostels Matthäus zu bestimmen. Es fragt sich nämlich, ob dieselbe blos Reden oder auch geschichtliche Beigaben enthielt, wenigstens soweit solche zum Verständniß des Gesprochenen nöthig scheinen mußten. Für das Erstere spricht der Umstand, daß die Redeganzen so häufig Aussprüche Jesu zusammenstellen, die in verschiedene Zeiten seiner Wirksamkeit gehörten; eine solche völlige Beiseitsetzung der chronologischen Rücksichten scheint leichter zu erklären, wenn der Verfasser auf das Geschichtliche überhaupt gar nicht reflektirte und nur den Lehrinhalt nach sachlichen Gesichtspunkten angeordnet wiedergeben wollte. Allein auf der andern Seite haben die

Reden doch keine so abstrakt doktrinelle Haltung, daß eine einfache Aneinanderreihung derselben, wie etwa in den Proverbien, wahrscheinlich wäre; Anreden wie ὑμεῖς ἐςὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς. εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, ἐπὶ τῆς Μωυσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι· πάντα ὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν, ποιήσατε καὶ τηρεῖτε und die von 23, 14 an an die Pharisäer gerichteten Weherufe, so wie der Schluß V. 37 (Ἱερεσαλὴμ, Ἱερεσαλὴμ κ. τ. λ.), βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ 24, 4 u. a. setzen bestimmte Personen und Situationen voraus, da ohne solche diese konkreten Beziehungen des Ausdrucks ganz unpassend wären; noch mehr aber bedurften die Parabeln, um verständlich zu sein und nicht als todtes, unlebendiges Material in völligem Widerspruch mit dem schwungreichen Fluß der größeren Reden dazustehen, geschichtlicher Einleitungen, in welchen Veranlassung, Zeit und Situation derselben angegeben war. Mit kurzen und allgemein gehaltenen geschichtlichen Angaben dieser Art war die unchronologische Zusammenstellung nach sachlichen Gesichtspunkten keineswegs unvereinbar; der Verfasser konnte ja sehr wohl Reden Jesu, die zwar nicht bei einer und derselben Veranlassung, wohl aber in einer und derselben Epoche seiner Wirksamkeit gesprochen worden waren, jedesmal zu Einem größern Ganzen verbinden. So hat z. B. auch Lukas die eschatologischen Reden zwar nicht wie der Verfasser der Redensammlung in der Form eines fortlaufenden Ganzen, aber doch (mit wenigen Ausnahmen 9, 26. 11, 51. 12, 35 ff.) gleichfalls in dem letzten Zeitraum des Lebens Jesu (von Kap. 17 an); die Matth. 13 entsprechenden Gleichnisse über das Gottesreich stehen auch bei ihm in der Mitte des Ganzen, ebenso die Matth. 10 parallelen Ermahnungen an die Jünger, und manche Elemente der matthäischen Bergrede, die er erst Kap. 12. 13 und 16 nachbringt, können ursprünglich sehr wohl in einer frühern Zeit als die, welche Lukas ihnen anweist, gesprochen worden sein, so daß Matthäus dieselben ohne Anstand der Eröffnungsrede einverleiben konnte. Insbesondere aber setzt Kap. 13 geschichtliche Zugaben zu den Reden voraus. Der Ausspruch V. 52 διὰ τῦτο πᾶς ὁ γραμματεὺς μαθητευθεὶς ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν ὐρανῶν κ. τ. λ., der wegen der Eigenthümlichkeit, mit welcher Jesus hier wie 23, 34 im Gegensatz zu den jüdischen γραμματεῖς von Schriftgelehrten des Reiches Gottes redet, gewiß zu der Redensammlung selbst gehört und nicht erst Zusatz des Evangelisten ist, dieser Ausspruch kann unmöglich ohne alle Vermittlung ans Vorhergehende

angereiht gewesen sein, und auch die Deutung der Parabeln, die wenigstens bei dem Hauptgleichniß, bei dem vom Sämann, in der Urschrift nicht gefehlt haben wird, setzt schon innerhalb dieser kurze geschichtliche Uebergänge, wie wir sie jetzt V. 10 (*καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπον αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς*) lesen, voraus. Deßungeachtet aber steht nach dem Obigen der Satz fest, daß die Redensammlung keine detaillirte Geschichtserzählung enthielt, da sonst die unchronologische Zusammengruppirung des didaktischen Stoffes unerklärbar wäre; sie kann nur ganz allgemeine historische Einleitungen und Zusätze gegeben haben, so weit sie zum Verständniß und zur lebendigen Verknupfung der Reden und Parabeln erforderlich waren. Diese einleitenden Beigaben lassen sich nicht nur Kap. 13, sondern auch bei den übrigen Redeganzen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nachweisen. Die Stelle 10, 25 *εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεελζεβὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοῖς οἰκιακοῖς αὐτοῦ* (die wegen des V. 36 wiederkehrenden *οἰκιακοὶ αὐτοῦ* gewiß ursprünglich, und zudem ihrem ganzen Umfange nach für den Zusammenhang unentbehrlich, also nicht erst später eingeschoben ist) setzt zwar nicht gerade eine ausdrückliche Erwahnung dieser Beschuldigung Jesu voraus, da dieselbe zu den bekanntesten Partien der evangelischen Geschichte gehörte und stets gehören mußte, aber von V. 8 ist es doch wahrscheinlich, daß er (*ἀσθενοῦντας θεραπεύετε κ. τ. λ.*) auf früher erwähnte Heilungen Jesu selbst, welche das Vorbild für die nun auch von den Aposteln vorzunehmenden Heilungen waren, zurückweist; solche kurze Berichte sind uns vielleicht noch in den so ganz allgemein lautenden Angaben *θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν* 9, 35 (4, 23) erhalten, und wir irren daher schwerlich, wenn wir annehmen, daß diese Rede schon in der Urschrift (obwohl ohne Angabe der Namen der Apostel) ganz dieselbe Einleitung hatte, die wir jetzt 9, 35—10, 1 und 5 vorfinden (vgl. auch 9, 36 *ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα* mit *πρόβατα τὰ ἀπολωλότα* 10, 6). Ebenso mag der Bergrede mit ihren speciellen Verheißungen und Belehrungen über das Himmelreich die allgemeine Angabe, daß die Ankündigung der Nähe dieses Reiches und der Ruf zur Buße den Inhalt der Predigt Jesu gebildet habe (4, 17), und ein kurzer Bericht über die Wunderthätigkeit Jesu, durch die er sich als den zum messianischen Auftreten berechtigten *κύριος* (7, 21. 22) bewährte, so wie über das große Aufsehen, welches dieselbe erregte (4, 23. 25), vorhergegangen sein. In ähnlicher Weise läßt sich

auch im letzten Theil des Ganzen die ursprüngliche Einleitung und Verbindung der dort zusammengestellten Gleichnisse und Reden noch bestimmen. 18, 21 findet sich eine Einleitung des Gleichnisses über die Versöhnlichkeit, die eher aus einer das Geschichtliche absichtlich kurz behandelnden Schrift als aus der Feder des Evangelisten zu stammen scheint. Wenn es nämlich hier heißt, Petrus habe Jesum gefragt, *ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;* so ist dieses „siebenmal“ offenbar nicht gehörig motivirt; man muß die Worte aus Luk. 17, 4 hinzunehmen, wo Jesus selbst sagt, wenn ein Bruder gegen den andern siebenmal des Tages sich verfehle, so müsse man ihm auch siebenmal vergeben; hierauf konnte Petrus die Frage gemacht haben, ob es genug sei, *ἕως ἑπτάκις* zu vergeben, und diese Frage war sodann für Jesus die Veranlassung, in der Weise, wie es Matth. 18, 22 geschieht, ein solches Mißverständniß, als ob die Versöhnlichkeit so enge Grenzen hätte, zurückzuweisen (vgl. das Hebräerevangelium bei Hieronymus c. Pelag. 3, 2: si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus, Septies in die! Respondit Dominus et dixit ei: Etiam, ego dico tibi, usque septuagies septies). Die Redensammlung konnte diese ausführlichere Motivirung wohl weglassen, da es ihr nur um eine die Belehrung Jesu einleitende kurze Notiz zu thun war, und wir dürfen somit annehmen, daß auch hier noch ihre eigenen Worte vorliegen. Das vor Mißgunst und Anmaßung warnende Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg war ohne Zweifel in der Urschrift mit Kap. 18 wegen der Verwandtschaft des Inhalts zusammengestellt, indem ja diese Ermahnung zur Demuth sich sehr passend an die Kap. 18 gegebenen Warnungen vor Lieblosigkeit und Hochmuth einer= und die hohen Verheißungen (V. 18 ff.) andererseits anschloß; vielleicht stand etwas jetzt Ausgefallenes oder auch der Abschnitt 19, 27 ff. (obwohl ohne Beziehung auf die Perikope vom reichen Jüngling, sondern statt dessen etwa mit einem *ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς Ἱεροσόλυμα*) dazwischen. Die von 21, 28 an folgenden antipharisäischen Gleichnisse, die sich theils in den Bildern (*ἀμπελών* 21, 28. 33. 20, 1) theils in den didaktischen Anwendungen (*πολλοὶ εἰσιν κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* 22, 14. 20, 16) wiederum sehr eng an Kap. 20 anschließen, mußten von letzterem durch einige Notizen über die Ankunft Jesu in Jerusalem und über die Art und Weise, wie er dort mit den jüdischen Volksobern in Konflikt kam,

getrennt gewesen sein, die Rede Kap. 23, die nur direkt ausspricht, was die Gleichnisse in Kap. 21 und 22 symbolisch angedeutet haben, folgte vielleicht mit den V. 1 noch stehenden Worten *τότε ὁ Ἰησῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτῦ* eingeleitet, unmittelbar auf jene erstern, von welchen sie jetzt in nicht recht passender Weise durch die Stücke 22, 15—46 getrennt ist. Auch die eschatologischen Reden hatten ohne Zweifel ursprünglich eine ähnliche Einleitung, wie sie jetzt 24, 1—3 sich vorfindet (*ἐξελθὼν ὁ Ἰησῦς ἀπὸ τῦ ἱερῦ ἐπορεύετο κ. τ. λ.*). Was endlich den Umfang der Redensammlung betrifft, so fragt es sich vor Allem, ob von den größern Reden des Evangeliums auch Kap. 11. 12 und 18 zu ihr gehörten. Kap. 18, V. 1—20 hat zwar nicht den klaren und fließenden Zusammenhang wie Kap. 10 und 23, allein dieser Mangel liegt, wie bei der Bergrede, in der Natur der Sache, da der Verfasser eine möglichst vollständige, V. 15 ff. bis zu förmlicher Gesetzgebung fortgehende Belehrung über das gegenseitige Verhalten der Gemeindeglieder geben wollte, während er doch für diesen Zweck nichts Anderes benützen konnte, als Aussprüche Jesu, die, wie der Mangel an Zusammenhang zeigt, keineswegs in systematisch geordneter Folge, sondern wohl bei sehr verschiedenen Gelegenheiten gegeben worden waren. Der Abschnitt ist sowohl in der Art und Weise der Zusammenstellung verschiedener Hauptvorschriften für das praktische religiöse Leben als in einzelnen Gedanken (vgl. V 8. 9 mit 5, 30, V. 30 mit 5, 25. 26, V. 35 mit 6, 15) und Ausdrücken (vgl. *ὥςπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης* mit 5, 45. 47) der Bergrede sehr nahe verwandt und erinnert durch den wiederholten Gebrauch des Wortes *μικροὶ* auch an 10, 42; die Bestimmtheit, mit der in der Stelle über das Verfahren gegen Beleidiger auf unwürdige Mitglieder der Gemeinde Rücksicht genommen wird, läßt denselben Verfasser erkennen, der die Gleichnisse vom Unkraut im Waizen und vom Fischnetze (Kap. 13) und den Zusatz zu dem Gleichniß von den Hochzeitgästen (22, 11—14) aufgezeichnet hat; und die schon erwähnte Formel *ὥςπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης* zeigt zudem, daß wir hier wie in Kap. 10 einen noch ganz innerhalb des jüdischen Christenthums stehenden Berichterstatter vor uns haben. Die Verkürzung des Luk. 15, 4 ff. noch in seiner ursprünglichen Integrität aufbehaltenen Gleichnisses von dem verlorenen Schaafe erklärt sich bei einem Schriftsteller, der hier ein alle Bestimmungen über das Gemeindeleben kurz zusammenfassendes Ganzes geben wollte, sehr einfach und ist daher

nicht (mit Ewald Evv. S. 296. f.) auf Rechnung des Evangelisten zu setzen, der dasselbe, wenn es ihm vollständig vorlag, gewiß so gut als andere auch vollständig wiedergegeben hätte, sondern sie rührt von dem Verfasser der Redensammlung her, der hier gerade so verfährt, wie in manchen Partien der Bergrede (6, 9. ff. vgl. mit Luk. 11, 5. ff.). Die Rede in Kap. 12 ist nicht so vorherrschend didaktisch, wie die übrigen bisher betrachteten, sie enthält geschichtliche Elemente und Beziehungen, die nicht von ihr getrennt werden können, und insofern scheint es schwierig, sie als Bestandtheil der Redensammlung zu denken. Allein auch in ihr tritt das Historische gegen das Didaktische wenigstens zurück, indem die Luk. 11, 27. f. aufbehaltene Episode von der die Mutter Jesu seligpreisenden Frau weggelassen ist; Wendungen, wie *γεννήματα ἐχιδνῶν* V. 34 und *ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ ἀγαθά* V. 35 erinnern an 23, 33. 13, 52; und die Aussprüche über die Lästerung des Geistes und über die Rechenschaft, die der Mensch beim Weltgericht über das, was aus seinem Munde kommt, abzulegen hat, konnten dem Verfasser der Redensammlung wichtig genug scheinen, um sie in sein Werk aufzunehmen. Die Wiederholung der V. 38 berichteten Zeichenforderung in Kap. 16, 1 macht es wahrscheinlich, daß der Evangelist in letzterer Stelle einer andern Quelle folgte als in Kap. 12, ein Umstand, der gleichfalls dafür spricht, das letztere aus der Redensammlung abzuleiten. In Kap. 11 eignete sich der Abschnitt V. 1—19, der in letzterem Verse offenbar einen sehr bestimmten Endabschluß hat (vgl. Luk. 7, 35.), ganz gut dazu, in die Redensammlung aufgenommen zu werden und einen Uebergang von Kap. 10 zu Kap. 12 zu bilden; ebenso spricht dafür der Umstand, daß die Erklärung des Johannes für Elias 17, 10—13 sich zum zweiten Male wiederfindet, und zwar offenbar aus einer andern Quelle als der, welcher Kap. 11 entnommen ist, da dieselbe dort als eine ganz neue, erstmalige, somit nicht schon bei der Botschaft des Täufers gegebene Eröffnung Jesu erscheint (vgl. auch V. 5 mit 10, 8.). Dagegen ist es unwahrscheinlich, daß der Abschnitt V. 20—23 schon in der Redensammlung stand, da sich V. 22 in Kap. 10, V. 15 wiederfindet, und Dasselbe gilt von V. 25—30 theils wegen der ganz verschiedenen Sprachfarbe (*πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, *σοφοὶ καὶ συνετοί*, *εὐδοκία* vgl. 18, 14, *ἀνάπαυσις* u. A.), theils weil sich kein Redeganzes denken läßt, in welches dieses Stück aufgenommen gewesen sein sollte.

Kap. 15, 1—20 gehört gleichfalls nicht in die Urschrift, da Kap. 23 so bestimmt die Absicht zeigt, alle wesentlichen Momente der Opposition Jesu gegen die Lehre der Pharisäer zusammenzufassen, und daher das einzige sich hierauf beziehende Stück des Ganzen gewesen sein muß. Die Annahme Ewald's, daß auch der Abschnitt 3, 4—12 über Johannes den Täufer in der Redensammlung stand, hat dieß für sich, daß die Sprachfarbe (vgl. besonders V. 7 γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς mit 23, 33 und 12, 34.) hier ganz dieselbe ist wie dort, und daß auch 11, 1. ff. 21, 28 auf Johannes Rücksicht genommen wird; man müßte hienach annehmen, daß ein kurzer Bericht über das Auftreten und die Lehre des Täufers (vgl. Mark. 1, 1. ff.) das Ganze eröffnet hätte. Wenn aber Ewald außerdem noch eine große Zahl kleinerer Aussprüche aus allen drei Synoptikern der Urschrift zuweist, so soll zwar keineswegs in Abrede gestellt werden, daß manche derselben ihrem Inhalt und Ausdruck nach den größern Redeganzen entsprechen; aber diese Uebereinstimmung ist häufig vielmehr ein Grund gegen als für diese Annahme, da Wiederholungen wie 10, 15 (11, 22. 24.) 12, 39 (16, 4.) 10, 37. ff. (16, 24. ff.) und 16, 19. (18, 18.) in einem, wie Ewald (Jahrb. II. 198.) selbst zugibt, auf größere Ganze angelegten, das Einzelne kurz zusammenfassenden Werk nicht stattbaben konnten. Bei andern (Matth. 9, 12. 13. 12, 5—7. 11. 12. und noch mehr Luk. 4, 25—27. 11, 5—8. 10, 17—20. 17, 7—10. 13, 6—9.) ist das Urtheil Ewald's zu subjektiv und unmotivirt, als daß man ihm beistimmen könnte; eine gewisse markige Kraft und Lebendigkeit des Ausdrucks berechtigt uns keineswegs dazu, alle Redeelemente, welche diesen Charakter an sich tragen, in der Urschrift wiederzufinden. Von dem Abschnitt 16, 13—28 mag allerdings in der Urschrift Einiges als Einleitung von Kap. 18 gestanden haben, aber nur Dasjenige, was durch die obige Bemerkung über die Unzuläßigkeit der Annahme von Wiederholungen nicht ausgeschlossen ist. Es läßt sich überhaupt, wenn man die Urschrift nicht als eine auf größere Abschnitte angelegte Reden-, sondern als eine mehr nur auf Vollständigkeit und Zusammenstellung des Einzelnen ausgehende „Spruchsammlung" betrachtet, die ganze Hypothese gar nicht mehr festhalten, sofern dieselbe ja eben nur darauf beruhen kann, daß die Reden in unsrem Matthäus nicht aus dem Plan und der Komposition des jetzigen Evangeliums, sondern nur aus einer dem Evangelisten vorliegenden Sammlung größerer Rede-

stücke zu erklären sind. Daß die Urschrift nicht etwa neben ihren großen zusammenhängenden Reden kleinere Spruchreihen enthielt, geht eben aus der Eigenthümlichkeit ihres Planes hervor, vermöge welcher sie einzelne Sprüche stets in die größern Redestücke einzuverleiben strebt. Der eigentliche Grund, warum bei Ewald der matthäischen Urschrift ein größerer Umfang zugeschrieben wird, ist der, daß sie nach seiner Hypothese vom Ursprung und gegenseitigen Verhältniß der Evangelien die gemeinschaftliche Quelle der meisten Redeelemente sein soll, welche alle Synoptiker, obwohl im Einzelnen mit vielfachen Abweichungen, unter einander gemein haben; die Spruchsammlung dient hier dazu, das Zusammentreffen der sonst von einander so vielfach abgehenden Evangelisten in den Hauptelementen der Lehren und Reden Jesu zu erklären, sie ist ein Werk, das von allen Drei und zwar von jedem in seiner Weise benützt wurde, so daß hieraus, und nicht aus der Benützung des einen Evangelisten durch den andern, welche Ewald namentlich bei Markus nicht zugibt, ihre Uebereinstimmung im Didaktischen hervorgegangen ist. Aber diese Annahme, statt eine befriedigende Erklärung dieses Verhältnisses zu geben, erzeugt nur wiederum neue Schwierigkeiten, gegen welche sie sich nicht zu behaupten vermag. Einmal ist es bei Matthäus, der doch gewöhnlich die Reden der Urschrift in ihrem ganzen Umfange wiedergibt und überhaupt in den Redeelementen so ausführlich ist, daß er eine große Zahl von Wiederholungen nicht gescheut hat, unerklärbar, daß er hienach so vieles, was in der Urschrift vorlag, theils übergangen, theils verkürzt und verstümmelt hätte, z. B. 18, 21 die Worte Luk. 17, 3. 4, durch welche (s. S. 60.) die Rede über die Versöhnlichkeit erst eine rechte Einleitung und Motivirung erhalten hätte, oder 16, 24 das Gleichniß Luk. 14, 28—32, 18, 11 die zwei schönen Gleichnisse Luk. 15, 4—10, und ebenso die Ermahnung zur Demuth Luk. 14, 7—10; bei Matth. 24, 43—51 gibt Ewald selbst zu, daß schon die Urschrift die dortigen parabolischen Reden von der Wachsamkeit abgekürzt hatte (eine Abkürzung, durch welche der Abschnitt *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος κ. τ. λ.* aus einem ursprünglichen bessern Zusammenhange herausgerissen und so weder für sich selbst mehr recht verständlich ist, noch in passender Verbindung mit V. 42. ff. steht.). Für's Zweite aber differiren die Matthäus und Lukas gemeinschaftlichen Redestücke großentheils so entschieden, daß die Abweichungen nicht blos aus der beiderseitigen mehr oder weniger freien Benützung einer und der-

selben Quelle, sondern meistens nur aus verschiedenen Ueberlieferungen der Reden Christi abgeleitet werden können. So setzt namentlich die Luk. 11, 39—52 aufbehaltene Rede gegen die Pharisäer und Gesetzeskundigen eine andere Quelle voraus als Matth. 23, da, wie unten bei der Betrachtung des Lukasevangeliums näher gezeigt werden wird, die Differenz der Gedanken und Bilder (besonders V. 41. 44. 45. 48. 52.) zu groß ist, als daß sie auf eine von Lukas vorgenommene Umgestaltung der auch von Matthäus benützten und zwar hier allem Anschein nach fast ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt erhaltenen Urschrift zurückgeführt werden könnte, daher denn auch Ewald selbst (Evv. S. 324.) sagt, daß „die Rede Matth. 23, wie jedes vollständiger erhaltene Stück der Spruchsammlung, eine große Schönheit des Inhaltes und der Gestaltung des Stoffes zeige, während allerdings in den von Lukas erhaltenen Auszügen die ursprüngliche Anordnung nicht wiederaufgefunden werden könnte.“ In derselben Weise verhält es sich mit dem bei Matthäus gewiß in seiner ursprünglichen Gestalt wiedergegebenen Gleichniß von den Pfunden (25, 14—30), das bei Lukas so abweichend gehalten ist, daß man eine andere Quelle als bei Matthäus voraussetzen muß, und ebenso auch bei manchen einzelnen Aussprüchen, wie z. B. bei dem Spruch von dem Licht, das auf den Leuchter gestellt werden soll, da Matth. 5, 15 und Lukas 8, 16. 11, 33 zu sehr differiren, als daß sie aus Einer Quelle stammen könnten. Bei manchen Abschnitten, z. B. bei dem mit Matth. 7, 13 u. a. verwandten, aber doch eine ganz andere Ueberlieferung in Bezug auf Form und Verbindung der einzelnen Aussprüche voraussetzenden Stücke Luk. 13, 23—30 (ebenso 12, 32. ff. 17, 20. ff.), nimmt Ewald selbst an, daß sie nicht aus der Spruchsammlung selbst, sondern aus einer spätern verkürzten Bearbeitung derselben geflossen seien, eine Annahme, mit welcher bereits zugegeben ist, daß die Verwandtschaft des didaktischen Stoffes in den Evangelien keineswegs blos durch die matthäische Urschrift vermittelt ist, und welcher wir daher ganz beistimmen können, nur mit dem Unterschiede, daß die Benützung einer dem Inhalt nach mit Matthäus verwandten, in der Form aber von ihr oft sehr wesentlich verschiedenen Quellenschrift von Seiten des Lukas viel weiter als es Ewald thut ausgedehnt, und daß diese Quelle der ganzen Anlage und Anordnung nach als ein von der auf längere Redenkomplexe angelegten matthäischen Urschrift sehr verschiedenes Werk betrachtet werden muß, weil sonst die Zerstücklung der Reden in kleinere Par-

tien bei Lukas unbegreiflich wäre. Ja schon der Umstand, daß unser erstes Evangelium als Schrift des Matthäus in Umlauf gekommen ist und sich stets als solche in der Tradition erhielt, beweist, daß sein Verfasser die matthäische Urschrift nicht etwa blos benützte, sondern geradezu in die seinige aufnahm. Nach all' Dem müssen wir die Schrift des Apostels Matthäus nicht als Spruch-, sondern als Redensammlung betrachten, sie nach Inhalt und Umfang den Reden in unsrem jetzigen Matthäus näher stellen, als Ewald will, und namentlich die Verkürzungen in den Parabeln (18, 12. ff) und parabolischen Reden (7, 9. ff. 24, 37—51. vgl. Luk. 17, 28. 12, 41. ff.) schon auf Rechnung der Urschrift setzen, da der Evangelist sonst überall (namentlich 18, 23. ff. 25, 1. ff.) gerade die Gleichnißreden am ausführlichsten wiedergibt und an dem Uebergewicht, das sie in Folge hievon über die direkten Lehren und Reden behaupten, keinen Anstoß nimmt, wie dieß denn auch bei dem großen Interesse für den Parabelnvortrag, das er 13, 34. 52 selbst ausspricht, ganz natürlich ist. Nicht sowohl Verkürzungen als Erweiterungen der Urschrift scheint der Evangelist vorgenommen zu haben. In der Bergrede ist die achte Seligpreisung (5, 10 *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης*) ohne Zweifel erst von ihm zu den ursprünglichen sieben hinzugesetzt (s. S. 50); ebenso das *τῷ πνεύματι* bei *οἱ πτωχοί*, das *τὴν δικαιοσύνην* bei *οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες* (V. 3. 6) — die Worte *μακάριοι οἱ πενθοῦντες* V. 5 zeigen ja, daß die Stelle ursprünglich doch auch Seligpreisungen für Solche, die in diesem Leben unglücklich sind, und nicht blos für Solche, die ein gutes sittliches Streben zeigen (*πραεῖς, ἐλεήμονες, καθαροί, εἰρηνοποιοί*), enthalten hatte, wie wir dieß noch Luk. 6, 20. 21 (*μακάριοι οἱ πτωχοί — πεινῶντες — κλαίοντες*) finden, und das *τῷ πνεύματι* behält trotz alles Scharfsinns der darauf verwendeten Erklärungen doch immer etwas Unklares, das in eine Rede wie diese nicht passen will, es ist ein den Begriff der Armen limitirender, gegen mögliche Mißverständnisse verwahrender Zusatz, welcher einer späteren Reflexion angehört, dem freien Ausdruck der lebendigen Rede aber unangemessen ist (vgl. Ewald Evv. S. 211). Ein Zusatz des Evangelisten ist ferner die in den Zusammenhang gar nicht passende Erklärung des *σημεῖον Ἰωνᾶ* durch den Tod und die Auferstehung Jesu (12, 40 vgl. 4, 2); vielleicht auch die Ausführung der Warnung vor Aergerniß 18, 8. 9 (= 5, 29); sodann die auf die Zerstörung Jerusa-

lems sich beziehende Einschiebung 22, 6. 7 (vielleicht auch 21, 43.) und ein Theil der eschatologischen Aussprüche 24, 1. ff. Die ursprüngliche Gestalt dieser Aussprüche läßt sich freilich nur mit großer Schwierigkeit wiedererkennen. Aus Kap. 10 (V. 23) und 23 (V. 36 – 39) ist zu schließen, daß sie nicht wie die jetzige die Tendenz hatte, einer gar zu frühen Erwartung des Endes entgegenzutreten, sondern eher die umgekehrte, was durch 24, 34 (*οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη*) und durch die eschatologischen Stellen anderer Schriften aus der apostolischen Zeit (1 Kor. 15, 51 u. f. Jak. 5, 8. Hebr. 10, 25. Apok. 22, 20 u. f.) bestätigt wird. Hiemit trifft weiter der Umstand zusammen, daß bei Lukas wenigstens zwei von denjenigen Momenten fehlen, durch welche bei Matthäus das *τέλος* in eine weitere Ferne gerückt wird, nämlich das Auftreten der falschen Propheten und die Verkündigung des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreis, welche beide wir schon oben (S. 49) aus der Urschrift ausscheiden mußten. Ebenso wurde schon früher darauf hingewiesen, daß das *τότε ἥξει τὸ τέλος*, womit V. 14 die Aufzählung der dem Weltende vorhergehenden Ereignisse beschlossen wird, zu dem darauf folgenden *ὅταν οὖν ἴδητε* etc. nicht paßt (S. 17); diesem Letztern muß ursprünglich ein kürzerer oder längerer Abschnitt vorhergegangen sein, der die Ankündigung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* einleitete, und zwar durch Weissagung von Ereignissen, welche die Entweihung des Tempels vorbereiten und eben in ihr ihren Endabschluß finden sollten (daher das *οὖν*, das Markus und Lukas in *δέ* verändert haben). Wahrscheinlich standen somit vor V. 15 Andeutungen über die nächsten Vorzeichen der Tempelentweihung, welche an die ohne Zweifel ursprünglichen Warnungen vor falschen Messiassen oder an Weissagungen über die Verfolgungen der Apostel von Seiten der Juden (vgl. 10, 17. ff. 23, 34.) angeknüpft waren; vielleicht war davon die Rede, daß die *ἀνομία* unter dem jüdischen Volke immer mehr zunehmen (vgl. V. 12.) und zunächst in Folge davon die Entweihung des Tempels und die an dieselbe sich knüpfende schwere Drangsal (vgl. 23, 32—39. S. 53) eintreten werde, wogegen die in der jetzigen Rede gegebene genaue Eintheilung der Zeit bis zum Weltende in verschiedene, fest abgegränzte Perioden vor und nach V. 15 (besonders V. 29 *εὐθέως δέ*) sowohl in den ursprünglichen Reden Jesu selbst über dieses Thema als auch in der matthäischen Urschrift noch fehlte, was z. B. in Bezug auf V. 23—26 auch durch die Vergleichung mit Luk. 17, 23 sehr wahrscheinlich wird; denn dort werden

die *ψευδόχριστοι* nicht in eine bestimmte Zeit (nach der Zerstörung des Tempels) verlegt und auch keine speciellen Schilderungen ihrer Wirksamkeit (*δώσουσιν σημεῖα κ. τ. λ*) gegeben, daher wir hier (vgl. S. 22) die Einschiebung von Beziehungen auf die Zeitgeschichte durch den Evangelisten anzunehmen berechtigt sind. Die Ankündigung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* aber lag (vgl. auch Ewald zu d. St.) dem Evangelisten bereits in der Urschrift vor, da sie zu den von ihm herrührenden Zusätzen V. 9—14 so ganz und gar nicht passen will; sie ist, obwohl der Evangelist selbst sie auf die Zerstörung unter Titus bezog, doch offenbar eine ältere Weissagung, welche blos eine Entweihung des Tempels durch heidnischen Götzendienst (ein Götzenbild oder einen Götzenaltar wie Dan. 9, 27. 1 Makk. 1, 54) prophezeite und daher in spätern Schriften theils ganz beseitigt (Luk. 21, 20) theils in eine allgemeinere Fassung (Mark. 13, 14 *ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ*) gebracht wurde, weil sie sich mit der Art und Weise, wie das Ende der jüdischen Theokratie wirklich erfolgt war, nicht recht vereinigen ließ. Der ursprüngliche Sinn war wohl der, in Folge der stets zunehmenden Gottlosigkeit des jüdischen Volkes und seiner Obern (23, 32. ff.) werde es dahin kommen, daß der Tempel von den Römern durch heidnischen Götzendienst entweiht und durch diese Entweihung ein Kampf zwischen ihnen und den Juden entstehen werde, der für die Letztern eine *θλῖψις*, wie man sie noch nie erlebt, und damit die gerechte Strafe „dieser *γενεά*" für ihre und ihrer Väter Sünden herbeiführen müsse, und dieser Drangsal werde sodann durch den wiederkehrenden Messias ein Ziel gesetzt (23, 39. S. 53), zugleich aber von ihm der Tempel, dessen Entweihung eben ein Vorzeichen hievon sein sollte, vernichtet und eine geistige Gottesverehrung (*ναὸς ἀχειροποίητος*) an die Stelle des *ναὸς χειροποίητος* gesetzt werden (vgl. A. G. 6, 14. Apok. 21, 22. Joh. 3, 19.). Diese Weissagung einer Vernichtung des äußerlichen Tempelkultus, die dann eintreten soll, wenn überhaupt das Ende der bisherigen Ordnung der Dinge gekommen ist und damit eine bleibende, unmittelbare, keines äußern Heiligthums bedürfende Wiedervereinigung des Messias mit den Seinigen (Apok. 21, 22 *ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ, ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς—ὁ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἀρνίον*) begonnen hat, stimmt mit dem Ausspruch der Bergrede ganz überein, nach welchem das Gesetz dann aufhören soll, wenn „Himmel und Erde vergangen und Alles geschehen ist", was gemäß dem göttlichen Rathschlusse noch geschehen soll (5, 18),

und wir werden somit auch durch die Stelle 24, 15 auf die matthäische Urschrift zurückgeführt, welche den Reden unsres Evangeliums zu Grunde liegt. — Bestimmtere geschichtliche Spuren dieser Urschrift finden sich zwar jetzt nicht mehr; allein es ist ganz natürlich, daß eine fast blos Reden enthaltende Schrift sich nicht lange in dieser Gestalt erhalten konnte, sondern das Bedürfniß einer Vervollständigung durch eine ausgeführtere Geschichtserzählung rege machen mußte, wie dieß eben in unsrem Matthäus und später in den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten geschehen ist. An sich aber läßt sich eine mit der Ankündigung der Nähe des Himmelreichs (3, 2. 4, 17) und den Makarismen der Bergrede beginnende, mit dem schönen Bilde des Weltgerichts (25, 31. ff.) schließende Redensammlung ganz wohl als eigenes, für sich bestehendes Werk denken, welches so eine vollständige Darstellung des „λόγος oder εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας" (13, 19. 24, 14.) enthielt, aber hierauf sich noch beschränkte und somit ein „Evangelium" im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Wortes war, eine Heilsbotschaft vom Reiche Gottes noch ohne ausführlichere geschichtliche Beigaben, die erst für spätere Zeiten und entferntere Regionen des Christenthums ein Bedürfniß waren.

VI. Die übrigen Quellen des Evangeliums und sein Verfasser. Schwieriger als die Quellen der größern Reden sind die der kleinern und der Geschichtserzählung zu erkennen, da uns hier nicht wie bei jenen geschichtliche Erinnerungen aus dem apostolischen Zeitalter zu Hülfe zu kommen scheinen; wir sind vielmehr hier zunächst ganz auf das Gebiet der Muthmaßung verwiesen und können daher vorerst nichts Anderes thun, als uns möglichst genau an die in unserm Evangelium selbst vorliegenden Data zu halten, aus welchen sich für die Art und Weise seiner Komposition irgend etwas abnehmen läßt. Ein solches analytisches, vor Allem das Gegebene selbst mit möglichster Bestimmtheit in's Auge fassendes Verfahren ist hier um so mehr nothwendig, als die Entstehung des Matthäus zu den wichtigsten Problemen der ganzen neutestamentlichen Kritik gehört; wir werden später finden, daß die beiden andern Synoptiker um ein Ziemliches jünger und weniger ursprünglich sind; die Frage über die Entstehung des ersten synoptischen Evangeliums ist im Grunde nichts Anderes als die Frage nach der Entstehung der ältesten evangelischen Litteratur überhaupt. Je mehr die Ewaldischen Untersuchungen mit Recht die Ergründung der ursprünglichen Bildung dieser Litteratur wiederum voranstellen, und je mehr sie den

Anspruch machen, dieses Räthsel auf eine auch nicht das Geringste mehr in Unklarheit und Ungewißheit lassende Weise gelöst zu haben, desto mehr haben wir uns auch hier mit ihnen auseinander zu setzen, und je weniger wir die Voraussetzung, daß durch sie wirklich eine richtige und erschöpfende Erklärung der Genesis der Evangelien gegeben sei, theilen können, da wir dieselbe vielmehr in vielen Partien als eine theils unnöthig verwickelte und künstliche, theils mit der vorliegenden Beschaffenheit unsrer Evangelien in Widerspruch kommende subjektive Kombination betrachten müssen, so sehr sie auch in einzelnen Hauptpunkten das Wahre getroffen hat, desto mehr werden wir auch hier den bisher gewählten Weg der Analyse des Evangeliums einhalten und erst von dieser aus unter Benützung derjenigen kirchlichen Ueberlieferungen, welche uns über die Entstehung der ältesten Evangelienschriften einen Aufschluß zu geben geeignet scheinen, zu unseren Bestimmungen über den Ursprung der matthäischen Geschichtserzählung fortgehen. Obwohl die Ewaldische Erklärung der Evangelien auch über ihre speciellen Eigenthümlichkeiten und ihr Verhältniß zu einander in einzelnen Partien ihrer Darstellung sehr zahlreiche Bemerkungen gibt, so ist doch eben dieß der Hauptgrund der vielen Unwahrscheinlichkeiten und Gewaltsamkeiten, die seine Hypothese über ihre Entstehung enthält, daß bei ihr die Analyse des Einzelnen weder vollständig noch unbefangen, sondern durch die vorausgesetzte Hypothese selbst vielfach beengt und getrübt ist, statt daß vielmehr sie die ganz unabhängige Voraussetzung der Hypothese sein sollte. Das Künstliche und Verwickelte der Ewaldischen Kombination kann zwar an und für sich allein noch keine Instanz gegen ihre Wahrscheinlichkeit bilden, da ja möglicherweise unsern Evangelien ein sehr langer und zusammengesetzter Proceß von Bildungen evangelischer Erzählungen und Darstellungen zu Grunde liegen könnte; allein je mehr dieß wirklich der Fall gewesen wäre, desto mehr müßten wir auf alle und jede Hoffnung, über denselben auch nur einigermaßen in's Klare zu kommen, und damit auch auf alle Versuche, ihn mittelst divinatorischer Kritik nachzukonstruiren, von vorn herein verzichten, da wir von den hiezu unentbehrlichen Hülfsmitteln zu sehr verlassen sind; das ganze Problem einer wahrscheinlichen, sich nicht selbst aller objektiven Anhaltspunkte beraubenden und aller objektiven Beurtheilung entziehenden Erklärung der Genesis der Evangelien bleibt unlösbar, wenn sie nur auf diesem Wege komplicirter Kombination geschehen kann. Wir glauben jedoch nicht, daß

sich die Sache wenigstens bei den Hauptpunkten, auf die es ankommt, so schlimm verhält; wir halten vielmehr die Annahme einer so großen Zahl kleinerer und größerer Evangelienschriften, die den unsrigen vorausgegangen sein sollen, für unverträglich mit dem Umstande, daß das gesammte kirchliche Alterthum nichts von ihnen weiß, und mit den unzweifelhaften Andeutungen namentlich der neutestamentlichen Briefe über die Art, wie der evangelische Inhalt in den ersten Jahrzehenten fortgepflanzt wurde, und wir hoffen zu zeigen, daß sich eine weit einfachere Entstehungsweise unsrer Evangelien nicht nur als möglich denken, sondern auch durch objektive geschichtliche und litterarische Data wahrscheinlich machen läßt. — Was Matthäus betrifft, so ist zunächst dieß unzweifelhaft, daß dem Verfasser für seine Geschichtserzählung noch keine, besonders in chronologischer Beziehung, bereits klar und geordnet verarbeitete Quellen zu Gebote standen. Der Beweis hiefür liegt nicht nur in den vielen Wiederholungen, die uns auf noch ungesichtete, von dem Verfasser wie er sie vorfand an einander gereihte geschichtliche Materialien hinweisen (9, 27—30, vgl. 20, 29—34. 9, 32—34, vgl. 12, 22. ff. 12, 38, vgl. 16, 1, 11, 14, vgl. 17, 12. 17, 20, vgl. 21, 21.), sondern namentlich in der Art und Weise, wie er in der Anordnung der einzelnen Reden und Begebenheiten verfährt. Es ist anerkannt, daß bei ihm sehr häufig die Sachordnung das leitende Motiv ist, was bereits darauf schließen läßt, daß ihm seine Quellen in Bezug auf die Stellung des Einzelnen noch große Freiheit ließen; es ist aber ebenso gewiß, daß diese Sachordnung für ihn zugleich auch die richtige Zeitordnung ist, und daß er überhaupt durchgehends streng chronologisch erzählen will. Er bemerkt regelmäßig, zu welcher „Zeit", an welchem „Tage" Dieß oder Jenes geschehen, welche Ereignisse, Reden und Handlungen auf einander gefolgt seien, und zwar verfährt er hierin sehr genau; bald sind es allgemeinere (*ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* 3, 1. *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* 11, 25. 12, 1. 14, 1. vgl. 16, 13. 17, 22. 4, 18. 23. 9, 35.), bald speciellere Bezeichnungen (einmal das stets wiederkehrende *τότε*, dann Bemerkungen wie *ὅτε ἐτέλεσεν τὺς λόγυς τύτυς* nach jedem größern Redestück, ferner Uebergänge wie *ἀκούσας ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη* 4, 12, vgl. 14, 13. 4, 13; *καταβάντος αὐτῦ ἀπὸ τῦ ὄρους* 8, 1; *εἰςελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ* 8, 5, vgl. 17, 24. 14, 34. 9, 1; *ἐλθὼν εἰς τὴν οἰκίαν* 8, 14. 13, 36; *παράγων ἐκεῖθεν* 9, 9 u. s.), bald ganz

bestimmte Angaben (ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 13, 1. 18, 1. 22, 23; μεθ' ἓξ ἡμέρας 17, 1; ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος 9, 18. 12, 46; αὐτῶν ἐξερχομένων 9, 32, vgl. 20, 29; τούτων δὲ πορευομένων 11, 7; ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν 21, 23, vgl. 24, 1.). Der Evangelist will hienach offenbar die Zeit der einzelnen Fakta genau fixiren, jedem seine Stelle mit mehr oder weniger Bestimmtheit anweisen; und ebenso zerfällt auch das Ganze der Geschichtserzählung durch die Abschnitte, die nach den Reden gemacht werden, in eine Reihe kleinerer, bestimmt geschiedener Unterabtheilungen. Lukas, obwohl er 1, 3 ausdrücklich eine chronologische Erzählungsweise sich zum Ziele setzt, hat weder eine solche Reihe regelmäßig wiederkehrender Abschnitte, noch mit Ausnahme weniger Stellen (5, 1. 6, 1. 7, 1. 11. 9, 28. 10, 21. 13, 1.) so bestimmte Zeitangaben und Verknüpfungen der einzelnen Fakta, sondern meist ganz allgemeine Uebergangsformeln (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτόν, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν u. dgl.); Matthäus dagegen verfährt mit einer Bestimmtheit, wie wenn ihm die genausten chronologischen Notizen zu Gebote ständen, und häuft dieselben so sehr, daß sein Evangelium dadurch ganz das Ansehen einer mosaikartigen Zusammengruppirung einzelner mittelst jener Zeitbestimmungen eben erst an einander angefügter, vorher noch nicht geordnet gewesener Bruchstücke erhalten hat. Ein Schriftsteller, der seinen geschichtlichen Stoff bereits in der Reihenfolge vor sich hat, in welcher auch er ihn wiederzugeben gedenkt, kann nicht wohl auf den Einfall kommen, fast bei jedem einzelnen Faktum und Diktum ausdrücklich zu bemerken, „damals“, zu dieser und keiner andern Zeit sei es vorgefallen, sondern er wird (wie Markus und Lukas) das Einzelne einfach durch καί, δέ u. dgl. an einander reihen (wo es ihm nämlich nicht gerade um speciellere Bezeichnung der Tage, Stunden, Veranlassungen einzelner Begebenheiten zu thun ist). Der Evangelist erzählt an manchen Stellen selbst in dieser einfachern, fließendern Weise (8, 1—34. 15, 21—16, 12. 21, 1—23. 28, 1—20), aber in der Regel werden Fakta und Reden durch ausdrückliche Zeitbestimmungen, die den Fluß der Erzählung unterbrechen, an einander angefügt, so daß in diesem Evangelium der Faden der Darstellung jeden Augenblick wieder abreißt, um immer wieder von Neuem aufgenommen zu werden. So wird 2, 1 mit den Worten τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ die Erzählung von den Magiern eingeleitet, wie wenn im Bisherigen noch gar nichts über die Geburt Jesu gesagt wäre;

diese Worte sind ein so sehr ohne alle Beziehung auf's Vorhergehende von selbst verständlicher Anfang, daß man die Erzählung unmittelbar wie sie ist aus dem Kontext herausnehmen und als ganz für sich selbst bestehendes Stück hinstellen kann, ohne auch nur den mindesten Zusatz dazu machen zu müssen. 4, 12 (*ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη*) geht die Erzählung ohne alle Rücksicht auf das unmittelbar Vorhergehende (die Versuchungsgeschichte) fort, so daß sie ebenso gut an 3, 17 angereiht werden könnte. 11, 20 (*τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις*) und 25 (*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς* vgl. 12, 1) werden zwei Aeußerungen Jesu ohne alle nähere Verbindung mit dem Vorhergehenden und unter sich selbst, nur mit der allgemeinen Angabe berichtet, daß sie eben in jene Zeit gefallen seien. 20, 17 werden einige Unterredungen Jesu mit den Jüngern durch die Worte *ἀναβαίνων Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς* wiederum so ganz ohne alle Rücksicht auf's Vorhergehende, aus dem man ja schon weiß, daß Jesus nach Jerusalem zieht, eingeleitet, daß man auch diese Perikope unmittelbar, wie sie vorliegt, aus dem Ganzen herausnehmen kann. 20, 29 ist von einem *ἐκπορεύεσθαι ἀπὸ Ἱεριχώ* die Rede, ohne daß vorher gesagt wäre, Jesus sei in diese Stadt gekommen; auch hier ist es nur um Angabe der Zeit und Lokalität dieses einzelnen Ereignisses, nicht aber um Verbindung mit dem Vorhergehenden zu thun, auch diese Perikope steht ganz selbstständig und abgerissen inmitten des Uebrigen. 22, 23 heißt es *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι*; auch hier keine Verbindung mit dem Vorhergehenden, sondern nur die Angabe, daß diese Unterredung mit den Sadducäern an demselben Tag vorgefallen sei, wie die mit den Pharisäern (V. 15—22); Beides steht selbstständig für sich da und wird nur durch diese chronologische Notiz an einander gefügt. Noch auffallender ist V. 41; denn obwohl V. 34 von den Pharisäern gesagt ist: *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό*, so wird doch hier die Frage über das Verhältniß des Messias zu David mit den Worten *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων* eingeleitet, wie wenn vorher hievon gar nicht die Rede gewesen wäre. 23, 1 folgt sodann ähnlich wie 11, 20 und 25 ganz abrupt durch *τότε* eingeleitet die große antipharisäische Rede; ganz selbstständig steht 26, 6 da der Vorfall in Bethanien (*τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ*). Aus diesen Beispielen geht hervor, daß der Evangelist eine große Zahl selbstständig für sich be-

stehender Perikopen vor sich hatte, die er an den geeigneten Orten der Geschichtserzählung einschob und zwar mit der ausdrücklichen Angabe, daß sie eben an diesen Ort gehören; er will auch nicht ein einziges Datum ohne eine wenigstens allgemeine Angabe seiner Zeit erzählen und ist wegen dieses chronologischen Aneinanderfügens der einzelnen Stücke noch nicht dazu gekommen, in seine Erzählung einen ununterbrochenen Fluß und Fortgang zu bringen, er wendet alle seine Mühe an die richtige Stellung und Vertheilung des Einzelnen und fühlt noch nicht das Bedürfniß, die in Folge hievon noch überall zu Tage liegenden Fugen seiner Kompilation (etwa wie Markus mit seinem stets sich wiederholenden εὐθέως) zu verwischen und unkenntlich zu machen, ein Verfahren, welches nur dadurch erklärt werden kann, daß er die chronologische Anordnung der evangelischen Geschichte überhaupt erst in dieselbe einzuführen hatte. Je mehr sich der Evangelist in den ihm eigenthümlichen und für ihn besonders wichtigen Stücken (Kap. 1. 2. 4, 1. ff. 17, 1. ff. 27, 62—28, 20) als einen Erzähler bewährt, der seinen Darstellungen eine harmonische, schön in sich abgerundete Form zu geben weiß, desto weniger kann dieser im übrigen Theile seiner Schrift vorherrschende Mangel an fließender Verknüpfung des Einzelnen anders begreiflich sein als durch die Voraussetzung, daß er ein noch meist ungeordnetes Material erst zu sichten und zu gestalten hatte. Man kann nicht etwa annehmen, er habe bereits eine chronologisch geordnete Erzählung, wie z. B. die des Markus oder Lukas, vor sich gehabt und nun beabsichtigt, den Stoff anders, als er es hier vorfand, anzuordnen, so daß sich in dieser seiner chronologischen Genauigkeit ein bewußter Gegensatz gegen jene kundgäbe. Denn wenn dieß der Fall wäre, so hätte der Evangelist ohne Zweifel sich bemüht, seiner Erzählung mehr Fluß und Zusammenhang zu geben und an sehr vielen Orten noch weit bestimmtere Zeitangaben anzubringen, als er es gethan hat. Gerade da, wo er von Markus und Lukas am entschiedensten abweicht, finden sich bestimmte Angaben, die auf einen Gegensatz gegen jene schließen lassen könnten, nicht (5, 1. 8, 1. 18. 23. 12, 22. 13, 54. 19, 1. 22, 1. 23, 1); vielmehr stehen die genauesten Zeitbestimmungen auch an solchen Stellen, wo er mit ihnen ganz übereinstimmt (4, 12. 17. 9, 9. 12, 46. 13, 1. 22, 23. 24, 1 u. s.), so daß mithin von einer antithetischen Rücksicht auf sie nicht die Rede sein kann. Wir werden allerdings Beispiele davon finden, daß der Evangelist manche Geschichts-

elemente anders stellt, als ihre ursprüngliche Ordnung es verlangte, indem er manches der Zeit nach nicht Zusammengehörige der Sachordnung zu lieb an einander reiht; allein eben diese Fälle und nicht minder die so häufige Allgemeinheit und Unbestimmtheit seiner Zeitangaben zeigen, daß er vielfach noch gar keine bestimmte Ordnung vorfand und daher durch nichts gehindert, ja wohl hie und da, um nur überhaupt ein leitendes Princip für die Anordnung zu haben, geradezu genöthigt war, der Sachordnung zu folgen (11, 1. 20. 25. 12, 1. 13, 36. 18, 21. 22, 1. 23, 1). Diese Entstehung des Evangeliums auf dem Wege der Kompilation ursprünglich unverbundener Stücke läßt sich nun aber auch noch aus andern Eigenthümlichkeiten desselben erkennen. Gleich der Anfang des Ganzen zeigt, daß der Verfasser in seiner Schrift einzelne kleinere Stücke zusammenzustellen gedenkt; er eröffnet sie mit einem *βίβλος γενέσεως*, mit einer Geburts- und Kindheitsgeschichte Kap. 1 und 2, die mit dem Folgenden (3, 1. ff.) in ganz und gar keine nähere Verbindung gesetzt ist, und ebenso selbst wieder in drei (1, 18. 2, 1.) unverbunden an einander gefügte Partien zerfällt. Noch bezeichnender sind zwei Stellen in Kap. 17. V. 10 fährt der Evangelist, nachdem er die Verklärung und das Gebot, sie geheim zu halten, erzählt hat, fort: *καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες Τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον κ. τ. λ.* Diese Frage steht (wie 24, 15.) mit dem Vorhergehenden keineswegs in dem Kausalzusammenhang, der durch das *οὖν* angedeutet ist (daher Markus diese Partikel wegläßt), und sie steht zudem ganz unvermittelt neben der Verklärung, bei welcher so eben Elias erschienen war; es ist höchst auffallend, daß hierauf weder in der Frage der Jünger noch in der Antwort Jesu irgend eine Rücksicht genommen ist, und auch das *πρῶτον* hat im Vorhergehenden nichts, auf was es sich beziehen könnte. Die ganze Frage hat ihren Sinn nur, wenn unmittelbar vorher davon die Rede war, daß der Messias (in der Person Jesu) schon gekommen ist: „wie können, wenn dem so ist, die Schriftgelehrten behaupten, Elias müsse vorher kommen? wie ist dieß, daß der Messias schon gekommen sei, mit der Lehre, daß ihm Elias vorangehen müsse, zu vereinigen, da ja Elias noch nicht wieder gekommen ist?" Davon nun, daß der Messias gekommen oder Jesus der Messias sei, ist 16, 13—27, nicht aber 17, 1—9 die Rede gewesen; die Verklärungsgeschichte ist also zwischen 16, 27 (oder 20 *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός*) und 17, 10 eingeschoben, ganz wie die

Versuchungsgeschichte zwischen der Taufe Jesu und seiner Rückkehr nach Galiläa ganz isolirt in der Mitte steht. Ebenso heißt es V. 22. f.: *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτὸν καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται, καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα;* auch dieß steht theils an sich ganz abrupt, theils ohne alle Beziehung zu 16, 21 da, wo Dasselbe, nur etwas bestimmter, gesagt ist; die Worte (namentlich das *καὶ ἐλ. σφ.*) lauten ganz so, wie wenn hier den Jüngern zum ersten Male etwas von dem Tode Jesu bekannt würde, was nur dadurch zu erklären ist, daß der die evangelische Geschichte aus einzelnen verschiedenartigen Erzählungsstücken zusammensetzende Verfasser noch nicht dazu gekommen ist, auch Einheit und Kontinuität in seine Darstellung zu bringen (während dieselbe Mark. 9, 31 und Luk. 9, 33. 34 durch eine veränderte Fassung obiger Worte hergestellt ist). — Diese Stücke nun, welche dem Evangelisten vorlagen, sind **theils größere, mehrere Fakta unter sich befassende Abschnitte, theils kleinere Fragmente,** wie sich dieß noch jetzt 1) aus den mehr oder weniger bestimmten Verknüpfungen des Einzelnen namentlich durch chronologische Angaben und 2) aus der innern Verschiedenartigkeit dieser beiden Partien der Geschichtserzählung erkennen läßt. Wenn wir 1) den Spuren der äußern Verknüpfung verschiedener Erzählungsstücke nachgehen, so sind drei ganz selbstständige Fragmente die Genealogie, die Geburtsgeschichte und die Erzählung vom Stern der Weisen; sie sind dem Verfasser ohne alle nähere Verbindung zugekommen, da, wenn ursprünglich die Erzählungen von Kap. 1 und 2 in näherem Zusammenhange gestanden wären, das Gesetz historischer Konnexität die Bezeichnung Bethlehems als des Ortes und der Regierung des Herodes als der Zeit der Geburt Jesu schon in Kap. 1 erfordert hätte (vgl. S. 75). Für sich (nämlich in der Redensammlung S. 63) lag bei Kap. 3 dem Verfasser vor eine Schilderung der Lehrthätigkeit des Täufers und zwar bis V. 12; denn V. 13 (*τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς*, vgl. V. 1.) bricht der Zusammenhang ab, die Anreihung des hier Erzählten an's Vorhergehende durch *τότε* gibt keine rechte Verbindung und ist geradezu unpassend, da V. 12 nicht von einem Faktum, sondern von der Lehre des Täufers die Rede ist (daher Markus das passendere *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* gesetzt hat). Von 4, 12 bis 7, 27 finden sich nirgends auffallendere Unterbrechungen des

Zusammenhangs; nur 4, 17 ist es klar, daß der Verfasser die hier folgende Angabe über die Predigt Jesu in Galiläa anderswoher hat als das Vorhergehende, er läßt nicht (wie Mark 1, 14. Luk. 4, 15) das Auftreten Jesu mit der Verkündigung des Evangeliums in einfach kontinuirlichem Fortschritt auf die zuvor erzählten Ereignisse folgen, sondern macht die ausdrückliche Angabe, damals habe dasselbe begonnen, eine Angabe, die an sich ganz überflüssig und nur dadurch zu erklären ist, daß der Evangelist wie sonst so auch hier sich die Aufgabe stellte, Berichte über Begebenheiten, die ihm noch ohne Zeitbestimmung vorlagen, mit seinen anderweitigen Quellen, aus welchen er seine chronologisch geordnete Geschichtserzählung schöpfte, zu kombiniren; 4, 17 ist (S. 59) nichts Andres als ein Fragment aus der Redensammlung, das der Evangelist hier einschiebt, um dann sogleich in der speciellern Geschichtsdarstellung wieder fortzufahren. 7, 28 — 8, 17 reiht er mehrere Begebenheiten in unmittelbarer Aufeinanderfolge an die Bergrede an; allein V. 28 und 29 hat sich eine Spur davon erhalten, daß diese Verbindung nicht ursprünglich ist. Wenn nämlich gesagt wird: als Jesus diese Reden vollendet hatte, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξȣσίαν ἔχων, so paßt der Nachsatz nicht zum Vordersatz; das ἐξεπλήσσοντο — ἦν γὰρ διδάσκων kann ja nur dieß heißen: während Jesus lehrte, noch im Lehren begriffen war und in diesem Lehren sich als einen ἐξȣσίαν ἔχων darstellte, erstaunten die Zuhörer über ihn oder hörten sie ihm voll Erstaunen zu (so Mark. 1, 22. Luk. 4, 31. f.). Der Evangelist hat also dieses ἐξεπλήσσοντο κ. τ. λ. ursprünglich in einer andern Verbindung vorgefunden und mit seinem ὅτε ἐτέλεσεν τȣ̀ς λόγȣς τȣ́τȣς erst in Verbindung gebracht, um damit die Erhabenheit des Auftretens Jesu in der Bergrede und den hohen Eindruck desselben zu schildern, er fand die Notiz (die ja ohnedem ursprünglich nicht den Schluß einer ihrem Inhalte nach vollständig mitgetheilten Rede gebildet, sondern nur zu einer Schilderung der Lehrweise Jesu überhaupt gehört haben kann) ohne Zweifel an derselben Stelle vor, die sie bei Markus und Lukas hat, nämlich gleich am Anfang der Lehrthätigkeit Jesu in Kapernaum *), schob aber die Berg-

---

*) Es erhellt aus Obigem, daß es unrichtig ist, wenn Hilgenfeld Markus S. 14 die Darstellung des Matthäus als die ursprünglichere ansieht und darauf die Ansicht gründet, das Auftreten Jesu in Kapernaum solle bei Markus an

rede vor derselben ein, weil es ihm theils seinem ganzen Plane nach, theils insbesondere wegen des Vorgangs der Redensammlung vor Allem darum zu thun war, bald möglichst diese wichtigste Partie der letztern in die Geschichtserzählung einzuschalten (auch dieß ein Beweis, daß Reden und Geschichte bei ihm aus verschiedenen Quellen geschöpft sind). Die drei Wunder 8, 1—16 stellt er zusammen, weil nun, nachdem eine Probe der Lehrthätigkeit Jesu gegeben ist, auch seine heilende Wirksamkeit näher geschildert werden soll, um daran V. 17 die Nachweisung zu knüpfen, daß Jesus auch hierin die alttestamentliche Weissagung erfüllt habe; gerade diese drei Heilungen sind gewählt, weil sie eben blos Heilungen sind und nicht zugleich wie die Sabbathsheilungen u. a. Anlaß zum Hervortreten weiterer Momente der Wirksamkeit Jesu geben, und außerdem ist wohl insbesondere die Heilung des kapernaitischen Knechts deswegen hier angebracht, um sogleich (vgl. V. 4.) eine Gelegenheit zur Rüge des jüdischen Unglaubens zu haben (s. S. 13). Daß die Aneinanderreihung dieser Wunder vom Evangelisten selbst herrührt, ergibt sich daraus, daß er weder V. 5 noch V. 14 bestimmt sagt, sie seien unmittelbar auf einander vorgefallen; nur die Anreihung der Dämonenaustreibungen an die Heilung der Schwiegermutter des Petrus lag ihm schon vor, wie aus den Worten *ὀψίας γενομένης* V. 16 hervorgeht (ebenso Luk. 4, 40. Mark. 1, 32). Endlich ist auch dieß zu beachten, daß es eigentlich den Gesetzen der Geschichtsdarstellung nicht entspricht, allgemeine Angaben über die Wunderthätigkeit Jesu (4, 23. ff.) vorangehen und specielle Schilderungen einzelner Wunder erst nachfolgen zu lassen, ein Mißstand, der sich wieder nur daraus erklärt, daß der Evangelist 4, 23 der matthäischen Urschrift (S. 59), hier aber andern, auf's Geschichtliche bestimmter eingehenden Quellen folgte. V. 18 geht der Verfasser zu einer bis 9, 34 sich erstreckenden Reihe unmittelbar auf einander folgender Ereignisse über. Eine bestimmte chronologische Verbindung des von V. 18 an Erzählten mit dem Vorhergehenden findet nicht statt, da die Worte *ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον* (ohne Artikel, also nicht die *ὄχλοι*, die V. 16 Dämonische zu ihm gebracht haben) keineswegs besagen, das jetzt Folgende sei noch an demselben Abend

---

die Stelle der Bergpredigt treten. Auch Letzteres ist undenkbar, da das Auftreten in einer einzelnen Ortschaft doch nicht einer Rede vor Volksmassen aus den verschiedensten und zum Theil entlegenen Gegenden substituirt werden konnte.

geschehen (erst Markus 4, 35 hat die von Saunier mit Recht hervorgehobene, von Hilgenfeld keineswegs zurechtgelegte unwahrscheinliche Vorstellung, die Ueberfahrt und die Heilung des Gerafeners seien noch am Abend vor sich gegangen); man sieht vielmehr aus der Unbestimmtheit dieser chronologischen Verbindung, daß der Evangelist das Vorhergehende und Nachfolgende nicht in unmittelbarer Verknüpfung vorfand. Weniger leicht ist die Reihenfolge zu erkennen, in welcher ihm die nun folgenden Ereignisse zugekommen sind. Der ganze Abschnitt 8, 18—9, 34 hat den Zweck, Jesum nun seiner Umgebung näher treten, das Eigenthümliche, Neue und Außerordentliche seiner Macht und seiner Wirksamkeit vor Freund und Feind bestimmter als bisher nach seinen verschiedenen Hauptseiten sich entwickeln zu lassen, und dadurch den durch die Redensammlung an die Hand gegebenen nächsten Abschnitt über die Gründung des Gottesreiches durch die Instruktion der Apostel und über seine verschiedene Aufnahme bei Empfänglichen und Unempfänglichen (Kap. 10 ff.) vorzubereiten. Wie Jesus bisher als Lehrer und als Retter der Leidenden aufgetreten ist, ohne daß sich jedoch daraus schon ein bestimmteres Verhältniß zu seiner Umgebung entwickelt hätte, so offenbart sich nun, an die zuerst erzählten Heilungen passend angereiht, vor Allem seine „ἐξουσία" (9, 8): er gebietet den empörten Elementen, verrichtet eine mit ganz außerordentlichen Umständen verknüpfte Dämonenaustreibung, spricht seine Vollmacht zur Sündenvergebung aus und bewährt sie durch Heilung des Gichtbrüchigen, heilt eine Blutflüssige, eine schon todt Geglaubte, zwei Blinde und einen Stummen, so daß hiemit seine außerordentliche Gewalt nach allen Seiten hin vollständig zur Darstellung gekommen ist; auch wird überall (8, 27. 34. 9, 8. 26. 31. 33. 34) der Eindruck, den diese Selbstoffenbarung Jesu auf näher und entfernter Stehende, auf Freunde und Feinde macht, im Allgemeinen angegeben und so das, was von Kap. 11 an näher entwickelt wird, zum Voraus kurz angedeutet. Es soll jedoch in diesem Abschnitt nicht blos das Besondere und Ungewöhnliche der Macht Jesu, sondern auch die Eigenthümlichkeit seiner Wirksamkeit und zwar im Gegensatze gegen die gewöhnliche menschliche Vorstellungsweise, die den Geist seines Auftretens noch nicht begreift, dargestellt werden, und es werden daher zunächst 8, 19—22 zwei Beispiele davon gegeben, daß die Wirksamkeit, zu welcher Jesus die Menschen beruft, eine den gewöhnlichen Sinn schwer ankommende Weltentsagung und eine für ihn völlig neue und unbekannte Hinge-

bung an ihn verlangt, die den Muth hat, alle Fesseln untergeordneter Lebensverhältnisse von sich zu werfen und fortan einzig und allein der Sache des Reiches Gottes zu leben. Sodann wird 9, 9—13 bei Gelegenheit der Berufung des Zöllners Matthäus gezeigt, wie die Thätigkeit Jesu darin, daß sie das Heilsbedürftige nicht von sich stößt, sondern es vielmehr aufsucht (ἔλεος), ihr eigenthümliches Wesen hatte, ebendarum aber der im Judenthum herrschenden todten und lieblosen Geistesrichtung auf blos äußere Gesetzesbeobachtung (θυσία) etwas völlig Unbegreifliches war, und V. 14—17 wird diese Erhabenheit des Geistes der Wirksamkeit Jesu über alle bisherige Vorstellungsweise auch der letzten und höchsten Erscheinung des alten Bundes, nämlich der Lehre Johannes des Täufers, gegenüber zur Anschauung gebracht, indem aus Anlaß der Frage über das Fasten Jesus seine Lehre für eine völlig neue erklärt, die mit den veralteten Formen der bisherigen Gottesverehrung keinerlei Verbindung mehr eingehen könne, sondern vielmehr ganz neuer Formen bedürfe. Endlich aber hat der ganze Abschnitt auch noch die Beziehung zu dem von 9, 35 an folgenden, daß er einen Beitrag zur Geschichte des 10, 1 fertig dastehenden Jüngerkreises gibt; er zeigt, wie Jesus bei der Auswahl seiner Jünger verfuhr und was er von ihnen forderte (9, 9. 8, 19—22), und bereitet auch durch die Thaten Jesu, die er erzählt, Dasjenige vor, was 10, 1. 8 (gemäß der Redensammlung) über die Heil- und Wunderthätigkeit der Apostel gesagt werden soll, sofern ja diese nur ein Abbild der Thätigkeit des Meisters selbst sein kann. Daß der Auswahl und Anordnung des Stoffes in diesem Abschnitt die so eben angegebenen sachlichen Gesichtspunkte zu Grund liegen, kann keinem Zweifel unterliegen (da namentlich die Eigenthümlichkeit, daß 9, 14 die Jünger des Johannes selbst auftreten, eben nur aus dieser Tendenz des ganzen Abschnitts zu erklären ist); allein auf der andern Seite kann doch auch wieder nicht behauptet werden, daß die Verlegung der hier zusammengefaßten Ereignisse in diesen Theil des Evangeliums und ihre Reihenfolge unter einander selbst ohne alle äußere Veranlassung einzig und allein durch jene innern sachlichen Motive begründet sei; der Evangelist muß dieselben bereits in der ersten Epoche der Thätigkeit Jesu oder doch vor der Aussendung der Jünger vorgefunden haben, wie auch Mark. 5, 22 die Erweckung der Tochter des Jairus vor derselben steht. 9, 1 und 14 zwar ist die chronologische Verbindung der dort an einander gereihten Ereignisse nicht sehr bestimmt,

wohl aber 8, 28. 9, 18. 27. 32; an diesen Stellen muß er die Ereignisse wenn nicht schon in bestimmter chronologischer Verknüpfung, so doch in unmittelbarer Nebeneinanderstellung gefunden haben, die ihn berechtigte, sie so ganz momentan auf einander folgen zu lassen, zwei Möglichkeiten, von welchen freilich die letztere die wahrscheinlichere ist, da man nicht wohl annehmen kann, daß die Begebenheiten von 9, 9 an so unmittelbar Schlag auf Schlag vorgefallen seien. Mit 9, 35 beginnt ein neuer bis 16, 12 sich erstreckender Hauptabschnitt des Ganzen, in welchem nun gemäß dem Vorgange der Redensammlung die bestimmtere Thätigkeit Jesu für die Verwirklichung des Reichs Gottes und zwar insbesondere seine belehrende Einwirkung auf die Jünger (Kap. 10. 13. 14, 22—16, 12), ebenso aber auch die so ganz verschiedenartige Aufnahme seiner Sache bei den verschiedenen Klassen seiner Zeitgenossen und der Menschen überhaupt (Kap. 11—13) geschildert und damit zugleich die Entwicklung der Lehre vom Gottesreich und die Darstellung der messianischen Selbstoffenbarung Jesu (besonders durch die beiden Speisungen und den Seeübergang) weiter geführt wird. Diesen Abschnitt fügt der Evangelist selbst nicht unmittelbar an den vorhergehenden an, sondern macht 9, 35 einen längern Zwischenraum, nach welchem er aus der Redensammlung die Apostelinstruktion einschaltet. Eine ähnliche Pause findet sich 11, 1, ohne Zweifel gleichfalls dem Vorgange der letztern gemäß. Auch die Schmähung der ungläubigen Städte und die dazu den Gegensatz bildende freudige Aeußerung Jesu über den Fortgang seines Werks bei den Demüthigen und Heilsbedürftigen ist mit ziemlicher Unbestimmtheit (τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) hieher gestellt; die Verbindung ist hier weniger eine chronologische als eine sachliche. In derselben Weise (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ) ist 12, 1 der erste Hauptkonflikt mit den Pharisäern wegen des Aehrenausraufens an das Vorhergehende angereiht, wogegen diese Erzählung (wie auch bei Markus und Lukas) mit der nächstfolgenden von der Heilung der verdorrten Hand und diese wiederum mit den V. 15 erwähnten Heilungen unmittelbar verbunden ist; diese drei Stücke müssen dem Verfasser bereits in dieser Verbindung vorgelegen haben, da er sie sonst nicht durch so bestimmte Zeitangaben (V. 9 und 15) verknüpft hätte. V. 17—21 macht der Evangelist eine Pause und schiebt, ehe er sich nun wieder zur Redensammlung wendet, mit Rücksicht auf das 11, 1—12, 16 Erzählte eine messianische Weissagung über die Gott wohlgefällige und vom göttlichen Geist geleitete, das Böse

(11, 20 ff.) richtende, das Schwache (11, 25 ff. 12, 4—13) schonende und aufrichtende, Allen (12, 15. 21) Erlösung bringende und dabei geräuschlose und bescheidene Thätigkeit Jesu (V. 16. 19) ein; das *τότε*, mit welchem V. 22 der Uebergang zu der Streitrede über den Bund mit Beelzebul gemacht wird, ist ganz unbestimmt zu nehmen, da V. 24 Pharisäer zugegen sind, während Jesus V. 15. 16 an einem Orte ist, den er aufgesucht hatte, um denselben für einige Zeit auszuweichen. Dagegen ist mit dieser Streitrede (vgl. Mark. 3, 31) unmittelbar (*ἔτι αὐτῦ λαλῦντος* V. 46) der Besuch der Verwandten Jesu und mit diesem (vgl. auch Luk. 8, 19) ebenso bestimmt (*ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* 13, 1) der Vortrag und die Erklärung der Parabeln verbunden, indem dieß Alles vielleicht schon in der Redensammlung neben einander stand (S. 62). Ohne nähere Zeitangabe ist hieran V. 53 der Vorfall in Nazareth angereiht, der überhaupt keine feste Stellung innerhalb der evangelischen Ueberlieferung gehabt zu haben scheint (vgl. Mark. 6, 1. Luk. 4, 16); ebenso 14, 1 der Ausspruch des Herodes über Jesus, mit welchem V. 3—12 die Erzählung vom Tode des Täufers verbunden ist. Von hier an aber ist bis V. 36 wieder ein bestimmterer Zusammenhang, indem die Benachrichtigung Jesu von dem Schicksal des Johannes, die Entweichung in die Wüste, die Volksspeisung, der Seeübergang und die Heilungen im Lande Gennezareth unmittelbar zusammengehören (vgl. Mark. 6. Luk. 9, 7 ff.). Eine zweite Reihe unmittelbar verbundener Ereignisse eröffnet sich 15, 1 (*τότε προςέρχονται — γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι*) und geht bis 16, 12 (vgl. Mark. 7. 8, wogegen sie nebst dem Seeübergang bei Lukas fehlt); sie stellt uns eine Sammlung der letzten merkwürdigen Streitreden, Lehren und Wunder Jesu in Galiläa dar, welche Lukas weglassen konnte, da sie nichts Neues mehr enthält, sondern alles Wesentliche, die Polemik gegen die Aeußerlichkeit des pharisäischen Ceremonienwesens (vgl. 12, 5 ff.), die Zeichenforderung (vgl. 12, 38), die Anerkennung und Belohnung des Glaubens auch bei Heiden (vgl. 8, 5 ff.) und die Volksspeisung, schon früher vorgekommen ist; wir haben hier einen galiläischen Erzählungscyclus, der weniger für die Vollständigkeit der Erkenntniß Jesu und seiner Lehre als für die vollständige Darstellung seiner galiläischen Wirksamkeit Interesse hat. Die Sadducäer 16, 1. 11, die Markus (8, 11. vgl. Luk. 12, 1) nicht hat, scheinen Zuthat des Evangelisten, der hier, wie 3, 7, noch einmal den Gegensatz der Lehre Jesu gegen das gesammte jüdische Sektenwesen hervorheben will. Mit V. 13

eröffnet der Evangelist ohne alle nähere Verbindung mit dem Vorhergehenden, aber mit einer ihm bestimmt vorliegenden Angabe über die Lokalität des hier Vorgefallenen die endlich erfolgte bestimmte messianische Selbstoffenbarung Jesu an die Jünger. V. 21—23 ist wohl aus der Redensammlung eingeschaltet (S. 76), das Uebrige bis 17, 23 aus einer zweiten Geschichtsquelle, und aus einer dritten die zwischeneingeschobene Verklärungsgeschichte. Unmittelbar verbunden sind 18, 1 die Erzählung vom Stater im Maul des Fisches und die Belehrung über das gegenseitige Verhalten der Gemeindeglieder, während Beides vom Vorhergehenden durch ganz allgemeine Zeitbestimmungen getrennt ist (17, 22—24); jene enge Verbindung geht vielleicht von dem sachlichen Gesichtspunkt aus, der Lehre vom Verhalten der Christen nach innen (Kap. 18), eine obwohl ganz specielle Anweisung über das Verhalten nach außen, zur jüdischen Religionsgemeinschaft, vorhergehen zu lassen (wenn nicht etwa Beides schon in der Redensammlung neben einander stand). Mit 19, 1 beginnt die Erzählung der judäischen Ereignisse, innerhalb welcher zunächst der Bericht über die Ankunft Jesu in Judäa und die Reden über die Ehescheidung zusammengehören (V. 3 *καὶ προςῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι*), wie denn auch bei Lukas Beides mit einander fehlt. Die kurze Erzählung von den *παιδία* steht für sich; sie ist weder mit dem Vorhergehenden (*τότε* V. 13) noch mit dem Folgenden (*ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ* — V. 15. 16) in unmittelbare Verbindung gesetzt, wogegen das Folgende bis 20, 16 (wie auch Mark. 10, 17 ff. Luk. 18, 18 ff.) unter sich zu Einem Ganzen zusammengehört. Ganz für sich steht der Abschnitt 20, 17—28 (den Lukas zum Theil an einer ganz andern Stelle, 22, 29, hat), und ebenso das Heilwunder bei Jericho V. 29—34. Ununterbrochen fort geht die Erzählung des Einzugs in Jerusalem, der Tempelreinigung und der Verfluchung des Feigenbaums; ebenso will wenigstens der Evangelist alles von 21, 23 bis 25, 46 Gesprochene auf Einen und denselben Tag verlegt wissen (21, 23 *ἐλθόντος αὐτῦ εἰς τὸ ἱερόν;* 24, 1 *ἐξελθὼν ἀπὸ τῦ ἱερῦ*), kommt aber dadurch theils mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit, theils mit dem *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* 22, 23 und ebenso mit dem *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* 22, 46 in Widerspruch, da diese Zeitbestimmungen nur dann passend sind, wenn blos noch die Streitreden V. 23—46, nicht aber auch das weiter Folgende an diesem Tage vorfiel. Auch diese Inkongruenz ist nur durch die Benützung verschiedener Quellen zu erklären; das Nebeneinanderstehen

der Reden Kap. 21. 22 (1—14). 23—25 in der Urschrift machte den Evangelisten zu der Annahme geneigt, daß alle diese Reden und damit auch die von ihm 22, 15 ff. eingeschobenen an Einem Tage und bei einer und derselben Veranlassung gesprochen worden seien, wogegen die Quelle, welcher er diese kleinern Streitreden entlehnte, von der Voraussetzung ausgieng, daß die jerusalemische Lehrthätigkeit Jesu sich auf verschiedene Tage (vgl. Luk. 20, 1 *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*) vertheilt habe, und daher bei einzelnen Partien hierauf bezügliche Zeitbestimmungen enthielt. Die Unsicherheit, mit welcher der Evangelist sich hier bewegt, zeigt sich auch in der unbestimmten, rein subjektiven Verknüpfung der einzelnen Partien des Ganzen (*ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε* 21, 33. *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς* 22, 1. *τότε* 22, 15. 23, 1); an der Unbestimmtheit dieser beiden *τότε* sieht man, daß der Evangelist, ohne im Besitz klarer Zeitangaben zu sein, die kleinern Stücke zwischen die größern Abschnitte der Urschrift eingeschoben hat, indem er es passend finden mochte, die Hauptangriffe Jesu auf seine jüdischen Gegner am Anfang und Schluß, die weniger bedeutenden in der Mitte anzubringen. Das kleine, in unpassender Weise mit *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων* (S. 73) eingeleitete Stück 22, 41 ff. scheint schon in der Geschichtsquelle des Evangelisten nicht genauer ans Vorhergehende angereiht gewesen zu sein (vgl. Mark. 12, 35), ein Umstand, der es ihm möglich machte, gemäß seiner antipharisäischen Tendenz jene einleitenden Worte beizusetzen und so auch hier die Pharisäer als die Hauptgegner, mit welchen Jesus zu thun hatte, erscheinen zu lassen (vgl. dagegen Luk. 20, 41). Kap. 26—28 geht die Erzählung zwar im Ganzen in Einem Zuge fort; aber auch hier stehen die Salbung in Bethanien, die Nachricht vom Tode des Judas, die Erzählung vom Auferstehen der Heiligen nach dem Tode Jesu, der Bericht über die Wache am Grabe und am meisten der den Zusammenhang von 27, 17 und 20 störende Traum der Gemalin des Pilatus unverbunden und zusammenhangslos inmitten des Uebrigen. Bei der Salbung in Bethanien liegt die Abgerissenheit, in welcher sie dasteht, in der Natur der Sache; aber in den obigen Stücken trifft ihre isolirte und abrupte Stellung in sehr bezeichnender Weise mit ihrem Fehlen in der sonstigen evangelischen Ueberlieferung zusammen; es ist auch hier klar, daß der Evangelist in eine schon vorhandene Darstellung einzelne anderweitige, ihm besonders vorliegende Elemente eingeschoben hat. — Das Bisherige hat gezeigt, daß

das Evangelium eine Kompilation aus kleinern Fragmenten und einzelnen größern, obwohl noch nicht sehr bestimmt und fließend innerhalb ihrer selbst verknüpften Erzählungsreihen ist; es fragt sich nun 2) weiter, ob diese verschiedenen Elemente sich vielleicht noch deutlicher scheiden und etwa in ähnliche Gruppen wie die Redeganzen sich trennen lassen, so daß hieraus ein noch bestimmterer Einblick in die Komposition des Ganzen zu gewinnen wäre. Daß sich dieß wirklich so verhält, läßt sich durch vergleichende Analyse der Hauptbestandtheile des Evangeliums nachweisen. Wie nämlich der Apostel Matthäus die Gleichnisse und die Reden Kap. 10 und 23 mit besonderer Vorliebe und Kunst behandelt, diejenigen Redeganzen aber, die mehr nur ein Aggregat verschiedener didaktischer und paränetischer Bestimmungen sind, im Einzelnen kürzer gearbeitet hat und hier nicht überall Fluß und Kontinuität der Darstellung in das Material zu bringen vermochte, so zerfällt auch die Geschichtserzählung des Evangelisten zunächst der Form nach in zwei Partien, die sich ungefähr ebenso wie jene beiden Klassen von Redestücken zu einander verhalten. Der größte Theil seiner Geschichtserzählung ist bekanntlich kurz, häufig sogar mager, dürftig, abgerissen, an manchen Stellen ohne rechten Fortgang und Zusammenhang; die Farben sind hier meistens, auch bei den meisten Wundererzählungen, in einem bescheidenen Maaße aufgetragen, das in Vergleichung mit Markus und Lukas oft geradezu als Farblosigkeit erscheinen kann, daher die Darstellung unsers Evangeliums, wenn man von den beiden andern herkommt, ganz dazu geeignet ist, den Eindruck des Mangels an Wärme, Lebendigkeit, Kraft und Bedeutsamkeit zu machen. Einen ganz entgegengesetzten Charakter tragen nun aber mehrere einzelne Hauptpartien des Ganzen an sich, in welchen der Evangelist, obwohl er auch hier aus seiner klassischen Einfachheit uud Objektivität nicht heraustritt, doch ein höheres persönliches Interesse an dem Dargestellten und eine Abrundung, Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, einen Fluß der Schilderung, eine Pracht der Färbung entwickelt, wie sie sich auch in den übrigen Evangelien selten finden. Diese Stücke sind, obwohl sich nicht in allen die genannten Eigenthümlichkeiten vollständig beisammen finden (was schon der Inhalt und Umfang nicht überall erlaubte), die Erzählung der Geburt Jesu, der Versuchung, der Verklärung, der Auferstehung, des Besuchs der Weisen und der Flucht nach Aegypten. Die beiden ersten zeichnen sich mehr durch eine maaßvolle Einfachheit und Abrundung und

durch schönen Fortschritt der Darstellung, die drei letztern aber zugleich durch den Glanz und Reichthum der Schilderung aus; gemeinsam aber ist allen das Eingreifen höherer Wesen aus der übermenschlichen Welt in die irdische Geschichte, Erscheinungen höherer Geister, die aus dem Jenseits ins Diesseits herabsteigen und hier theils durch Träume und Gesichte, theils durch unmittelbares Auftreten und Handeln vor den Augen der Menschen zu dem großen Werke der Erlösung der Menschen durch den im Fleisch erschienenen Messias mitwirken. Am nächsten unter sich verwandt sind die Geschichte der Verklärung und der Auferstehung, deren erstere der Evangelist selbst (17, 9) als typisches Vorbild der letztern zu betrachten scheint (17, 2 *ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτȣ͂ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτȣ͂ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς*, vgl. 28, 3 *ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτȣ͂ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτȣ͂ ὡς χιών*; 17, 6. 7 *καὶ ἀκȣ́σαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα, καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησȣ͂ς καὶ ἁψάμενος αὐτῶν εἶπεν Ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε*, vgl. 28, 4. 5. 10 *ἀπὸ δὲ τȣ͂ φόβȣ αὐτȣ͂ ἐσείσθησαν οἱ τηρȣ͂ντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξὶν Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς —. λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησȣ͂ς Μὴ φοβεῖσθε*; 17, 1 *ἀναφέρει αὐτȣ̀ς εἰς ὄρος ὑψηλόν*, vgl. 28, 16 *εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησȣ͂ς*); die Angelophanien aber haben alle Erzählungen außer der Verklärung (1, 20. 2, 13. 19. 4, 11. 28, 2). Diesen Stücken reihen sich nun aber auch einige kleinere an: die Taufgeschichte hat mit der Verklärung die göttliche Stimme, die Erzählung vom Auferstehen der Heiligen in Jerusalem mit der Auferstehung das die Grabmale öffnende Erdbeben, mit der Verklärung das Erscheinen abgeschiedener Geister im Diesseits und mit der Versuchungsgeschichte die Bezeichnung Jerusalems als *ἁγία πόλις*, die Erzählung von der Gemalin des Pilatus mit der Geburtsgeschichte Offenbarungen durch Traumgesichte gemein; in Bezug auf die Ausführlichkeit und das Interesse der Erzählung reihen sich ferner an die Perikopen von der Reue des Judas und von der Grabwache, welche letztern beiden wiederum unter sich durch Hinweisungen auf jüdische Sagen ähnlich sind. Ebenso sind alle diese Stücke auch dem Inhalt und Zweck nach wesentlich unter sich verwandt, sie haben es alle zu thun mit der Vertheidigung und Verherrlichung Jesu und seiner Sache, mit der Versicherung seiner Unschuld, mit der Beglaubigung seiner wirklich und offenkundig erfolgten Auferstehung, mit der Darstellung einer Reihe höherer Beur-

kundungen seiner Messianität und mit der Schilderung des übermenschlichen Ursprungs seiner Person; sie bilden diejenigen Elemente des Evangeliums, in welchen die apologetische Tendenz des Verfassers am bestimmtesten hervortritt, und welche von ihm sichtlich mit ganz besonderem Interesse bearbeitet und der übrigen evangelischen Tradition einverleibt worden sind. Dazu kommt nun aber, daß gerade diese apologetischen Stücke nicht nur durch Inhalt und Form, sondern auch durch ihre isolirte Stellung, theils am Anfang und Schluß, theils inmitten anderer Erzählungsstücke, zwischen welche sie ohne eigentlichen Zusammenhang eingeschoben sind, sich aus dem übrigen Evangelium ausscheiden; sie bilden offenbar eine eigene Gruppe besonders bedeutsamer Elemente, die der Verfasser weder schon in Verbindung mit der Hauptmasse des sonstigen geschichtlichen Stoffes vorfand, noch blos der Vollständigkeit wegen aufnahm, die er vielmehr mit besonderem Interesse behandelte und in die übrige Erzählung einfügte, ohne sie schon überall in eine engere Verbindung mit derselben bringen zu können. Ohne Zweifel ist jedoch dieser Partie von Erzählungsstücken auch noch Weiteres aus der Leidensgeschichte beizuzählen; von 26, 1 an ist nämlich die Erzählung des Evangelisten überhaupt nicht mehr so kurz wie Kap. 3—20 gehalten, sondern besonders bei der Schilderung des Seelenkampfes, der Gefangennehmung, der Verleugnung des Petrus, des Verhörs vor dem Synedrium, der Mißhandlungen durch die Soldaten und der Vorfälle nach der Kreuzigung sehr ausführlich und enthält manches Eigenthümliche (27, 24 das Händewaschen des Pilatus nebst der Erwiederung des Volkes V. 25; V. 34. 43); bei der Darstellung des Seelenkampfes ist die Form der in der Versuchungsgeschichte verwandt (S. 29), und die alttestamentliche Färbung des Abschnitts 27, 34—53 (S. 28) ist ganz dieselbe wie im zweiten Kapitel. Endlich gehört zu dieser Partie von Erzählungen auch der kurze Bericht über die Ehrfurcht, die Johannes Jesu bezeugt (3, 13 ff.), da er offenbar dasselbe apologetische Interesse zeigt, wie z. B. 26, 54 (*πῶς ἂν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*, vgl. V. 15 *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*) oder 27, 19. 24. Als zweite Gruppe von Erzählungsstücken bleibt uns somit übrig die Darstellung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa, der Reise nach Jerusalem und desjenigen Theiles der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, der übrig bleibt, wenn die oben zusammengestellten größern und kleinern Zusätze aus ihr herausgenommen werden. Es fragt sich nun zuletzt noch, aus welchen

Quellen diese beiden Erzählungsgruppen geschöpft seien, aus mündlicher Ueberlieferung oder aus schriftlichen Darstellungen, die unserm Evangelium schon vorhergegangen wären.

Was zuerst die apologetischen Stücke betrifft, so tragen sie, obwohl sie zum Theil ältere Darstellungen voraussetzen, deßungeachtet den Charakter einer Ursprünglichkeit an sich, der uns zu der Annahme nöthigt, daß sie erst durch Matthäus eine schriftliche Fixirung erhalten haben und somit aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft sind (indem wir unter Ursprünglichkeit hier natürlich nicht ein höheres Alter, sondern nur die allen primitiven Darstellungen eigene, von fremdartigen Zusätzen und Modifikationen reine volle Kongruenz von Form und Inhalt und die damit gegebene Lebendigkeit und Frische der Darstellung verstehen). Die Darstellung der Geburt Jesu, von der auch Ewald annimmt, daß unser Verfasser sie zuerst in diese bestimmte Gestalt gebracht habe, wird in naiv einfacher Weise (τȣ̃ δὲ Ἰησȣ̃ χριςȣ̃ γένεσις οὕτως ἦν) schon so eingeleitet, als sollte sie hier zum ersten Male schriftlich verfaßt und in weitern Kreisen bekannt gemacht werden, sie beweist ihre Ursprünglichkeit hauptsächlich durch die Einfachheit, mit welcher sie nicht mehr und nicht weniger als eben dieß, daß Jesus nicht in menschlicher Weise erzeugt worden sei, darstellt und daher noch von keinen Vorbereitungen dieses außerordentlichen Ereignisses (wie Luk. 1) etwas weiß. Kap. 2 ist seinem dogmatischen Standpunkte nach mit der Geburtsgeschichte verwandt, da in ihm gleichfalls die Voraussetzung der übernatürlichen Erzeugung Jesu durchscheint (V. 13 f.); es zeigt dieselbe Klassicität der Form wie jene und dabei doch eine Ausführlichkeit, ja Umständlichkeit in der Erzählung und in der Beurkundung derselben durch alttestamentliche Weissagungen, daß man auch hier sieht, wie der Verfasser etwas Neues, noch wenig Bekanntes zur Darstellung bringen will. Die Ursprünglichkeit der Versuchungsgeschichte bei Matthäus in Vergleich mit der des Lukas ist anerkannt; man sieht namentlich an der unmotivirten Art und Weise, wie 4, 2 das νηςεύσας dasteht, daß die Erzählung hier, gerade wie 1, 18—24, nur erst soviel, als zur Einleitung der Versuchung nothwendig ist, beibringt. Weniger ursprünglich als die Kindheitsgeschichte ist sie allerdings; sie hat ohne Zweifel schon eine ältere Grundlage, so gut als die Taufgeschichte eine solche haben muß, weil es undenkbar ist, daß diese beiden den Anfang der Wirksamkeit Jesu bezeichnenden Ereignisse nicht schon früher ganz besonders der Gegenstand sei es

nun mündlicher oder schriftlicher Darstellungen geworden sein sollten; diese Grundlage mag in dem Evangelium enthalten gewesen sein, welches von Matthäus, wie wir nachher sehen werden, beim größten Theile seiner Geschichtserzählung gebraucht ward und ebenso auch von unserm Markus benützt ist. Die ältere Darstellung konnte wegen der Art, wie sich Jesus selbst über das Fasten ausspricht, das νηςεύειν und damit auch das διακονεῖν der ἄγγελοι noch nicht haben, und sie mag daher, wenn man von Letzterem absieht (das ja ohnedieß mit dem πειραζόμενος ὑπὸ τῦ σατανᾶ gar nicht zusammenpaßt) Mark. 1, 13 wenigstens theilweise erhalten sein; das ἦν μετὰ τῶν θηρίων weist darauf hin, daß die Zeit, die Jesus nach seiner Taufe in der Wüste zubrachte, ursprünglich als ein länger dauernder Aufenthalt in der Abgeschiedenheit geschildert war, als eine Zeit der Zurückziehung aus der menschlichen Gesellschaft, der einsamen, allerdings auch Versuchungen mit sich führenden Verständigung mit sich selbst, wie sie sich sehr natürlich aus dem höhern Bewußtsein, das bei der Taufe in Jesu zu seiner Reife gelangt war, ergeben konnte. Erst ein späterer Pragmatismus findet in diesem Wüstenaufenthalt blos ein Mittel dazu, Jesum alttestamentlichen Vorbildern gemäß eine Versuchung bestehen zu lassen; aber diese Gestaltung des Ganzen liegt nun eben bei Matthäus noch ganz in ihrer ursprünglichen Form vor uns. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Auferstehung. Matthäus hat wohl in Rücksicht auf die ihm eigenthümliche Erzählung von der 28, 13 berichteten jüdischen Verleumdung dem Akte der Graberöffnung einen Charakter sinnlich reeller, ganz in die äußere Wahrnehmung fallender Objektivität gegeben, den ältere Berichte noch nicht hatten, und er setzt somit hier eine frühere Darstellung voraus, wiewohl nicht die in unserm Markus vorliegende, sondern eine andere ihr blos verwandte, wie dieß aus dem Fehlen der Salome 28, 1 und daraus hervorgeht, daß die Frauen bei Matthäus hinausgehen, „um das Grab zu sehen", nicht aber (wie Mark. 16, 1), um den Leichnam zu salben (als ob sie von der Wiederbelebung Jesu ganz und gar keine Ahnung hätten). Diese letztere Abweichung des Matthäus könnte man zwar daraus erklären wollen, daß er wie sonst die Apostel so hier die Frauen nicht als so unempfänglich für den Glauben an die Auferstehung darstellen wollte, wie Markus; allein einen bewußten Gegensatz gegen eine solche Schilderung darf man in seiner Darstellung doch nicht suchen, da er sonst die Glaubensfreudigkeit

der Frauen und nachher der Apostel bestimmter hervorgehoben, sie nicht bloß vorausgesetzt, sondern eigends darauf aufmerksam gemacht und wohl auch V. 17 das *οἱ δὲ ἐδίςασαν* unterdrückt hätte. Der ursprüngliche Bericht ist also wohl in einer seiner zweiten Hälfte nach wahrscheinlich V. 16 ff. erhaltenen Erzählung zu suchen, welche weder die realistische Objektivität und die glänzende Färbung von V. 1 ff. noch die hyperbolische Schilderung der Furcht und Ungläubigkeit der Umgebung Jesu, wie sie Markus und Lukas geben, enthielt, sondern die Vollendung des Werkes Jesu durch die in Galiläa erfolgte Vergewisserung der Apostel über seine Auferstehung in einer noch einfachern Weise darstellte und sich zugleich von der jetzt vorliegenden durch die Angabe unterschied, daß die Jünger nicht blos nach Galiläa überhaupt, sondern an einen bestimmten Ort dieses Landes, auf das *ὄρος*, von welchem V. 16 die Rede ist, beschieden worden waren (*οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς Ἰησοῦς*). Diese ältere Erzählung gehört aber in das Gebiet der mündlichen Ueberlieferung, weil sich die Zusammenziehung der nach 1 Kor. 15 erfolgten längeren Reihe von Christophanien in eine einzige auf einem galiläischen Berge nur aus der Verwischung dieser verschiedenen Vorgänge in der blos mündlichen Fortpflanzung der Auferstehungsgeschichte begreifen läßt; Matthäus muß hier aus einem Kreise galiläischer Lokaltradition geschöpft haben, wo keine schriftliche und ebendarum auch (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.) detaillirtere Fixirung dieser Begebenheiten vorhanden war. Bei der Verklärung gibt Ewald zu, daß der nicht recht in sich übereinstimmenden Darstellung des Markus gegenüber die des Matthäus die ursprüngliche sei, und wenn er hinzufügt, dieser Umstand sei wichtig für die Entscheidung der Frage, woher diese eigenthümliche Erzählung stamme, so stimmen wir ihm in dem Sinne bei, daß eben Matthäus der Erste ist, von dem eine schriftliche Einreihung derselben in die evangelische Geschichte ausgieng, indem kein Grund abzusehen ist, warum dieß nicht auch hier ebensogut als bei Kap. 1. 4, 1—11 und besonders bei Kap. 28 und 2 der Fall sein soll, mit welchem letztern sie die Anschließung an die Geschichte des Moses (2 Mos. 24, 12—18, woher auch die *ἓξ ἡμέραι*) gemein hat. Da die glänzende Verklärung der äußern Erscheinung Jesu, das Hinzutreten der beiden Hauptvertreter des alten Bundes zu ihm, als zu dem ebenbürtigen Fortsetzer und Vollender ihres Werkes, die ihn für den Sohn Gottes erklärende göttliche Stimme und der tiefe Eindruck des Ganzen auf die Jünger die Hauptmomente des Ganzen

bilden, so kann der ursprüngliche Sinn kein anderer sein als der, eine Verherrlichung darzustellen, die Jesu (ähnlich wie dem Moses 2 Mos. 34, 29 ff.) noch am Schlusse seines sonst in unscheinbarer Niedrigkeit dahingegangenen Lebens als Vorzeichen seiner nun bevorstehenden Erhöhung zum Himmel vor den Augen der Seinigen zu Theil geworden sei, und zwar mittelst der Verklärung seiner Person zur messianischen δόξα (s. die Parallelen von Apok. 1, 13—17 zu Matth. 17, 1—7), mittelst Herbeikommens des Moses und Elias als Zeugen dieser δόξα und mittelst feierlicher Beurkundung seiner Würde durch die Himmelsstimme; sie ist nichts Anderes als eine feierliche Bekleidung Jesu mit der Messiaswürde in Gegenwart seiner Apostel, die nun auf Erden die μάρτυρες derselben werden sollen. Die weitern Züge scheinen daraus abzuleiten, daß als weiterer Zweck des Hergangs gedacht wird, den drei würdigsten der Jünger (vgl. 13, 16 ff. 2 Mos. 33, 18) den Anblick Jesu in seiner Herrlichkeit zu gewähren, wie er nur den Auserwählten zu Theil werden kann, ebensosehr aber eine Anschauung davon zu geben, wie tief auch sie unter ihrem Herrn und Meister stehen, indem sie trotz aller Willigkeit und Empfänglichkeit, mit der sie seinen Offenbarungen entgegenkommen (V. 4), doch von ihrer irdisch-menschlichen Vorstellungsweise, die sie schon oft genug des rechten Verstehens Jesu gänzlich unfähig gemacht hatte, auch hier nicht loszukommen vermögen und daher erst gleichsam mit Gewalt zu dem sie überraschenden und erschreckenden Bewußtsein gebracht werden müssen, daß es sich bei dem ganzen Hergange nicht um etwas Menschliches, um ein Zusammensein mit Andern ohne höhere Bedeutung und höhere Zwecke, sondern um etwas Ueberirdisches und Uebermenschliches handle. Bei Lukas tritt die Beziehung des Hergangs auf den Tod Jesu in etwas einseitiger Weise hervor und dagegen die Bestimmung des ganzen Hergangs für die Jünger ebenso einseitig zurück; bei Markus ist die Darstellung alles höheren Schwunges und aller Feierlichkeit entkleidet, indem sie hier nur im Interesse historischer Vollständigkeit nachgeführt ist (wovon der Grund später angegeben werden wird); bei Matthäus aber stehen die einzelnen Momente des Ganzen noch in richtigem Verhältniß und Form und Inhalt noch in voller Harmonie, und zudem gehört es bei ihm in Eine Reihe mit den Verherrlichungen Jesu durch die μάγοι (Kap. 2), die διακονοῦντες ἄγγελοι 4, 11, den Engel am Grabe, und namentlich durch die auferstehenden Heiligen 27, 52. 53, bei ihm ist die Verklärung nicht vereinzelt, sondern ist noch als Glied

eines größeren Cyclus gleichartiger Darstellungen zu erkennen, welche dem Unglauben des Judenthums gegenüber die feierliche Beurkundung der Messiaswürde Jesu bei Gelegenheit der Hauptmomente seines irdischen Lebens schildern wollen, und die ebendarum Matthäus als Apologet des Christenthums in die evangelische Geschichte aufnimmt; sie ist ohne Zweifel wie 27, 52 f. und 4, 1—11 dem ersten Evangelisten eigenthümlich und erst aus seinem Werke in das dritte und weiter auch in das zweite Evangelium übergegangen, dessen Darstellung gerade hier durchaus unselbstständig und von den beiden andern abhängig ist. Die bedeutende Zahl dieser apologetisch-christologischen Erzählungen und das in ihrer Darstellung sich offenbarende Interesse des Verfassers für dieselben legt den Gedanken sehr nahe, daß der Evangelist eben auch um diese Erzählungen schriftlich zu fixiren und weiter zu verbreiten sein Werk unternommen habe; die Entstehung desselben scheint gerade dadurch mitveranlaßt gewesen zu sein, daß eine Reihe solcher Erzählungen sich angesammelt hatte und dieselben sich nun ihm als die wichtigsten Bestandtheile der evangelischen Geschichte aufdrangen. Es standen ihm wohl noch manche andere Ueberlieferungen dieser Art zu Gebote, er scheint aber nur die wichtigsten und vielleicht auch, was bei seiner Polemik gegen jüdische Feindschaft und Verleumdung nicht ohne Bedeutung war, die bestbeglaubigten aufgenommen zu haben. Ewald nimmt wegen des eigenthümlichen Charakters dieser Stücke besondere Quellen für dieselben an, nämlich ein sehr altes vom Evangelisten Philippus verfaßtes Evangelium, das die höchsten Spitzen der Geschichte Jesu, und ein zunächst vor Matthäus verfaßtes Buch der höhern Geschichte, das z. B. die Versuchung und die Ereignisse Matth. 26, 53. 27, 52 f. beschrieben haben soll. Allein abgesehen von dem Unbegründeten und Unwahrscheinlichen einer Ansicht, die für jede eigenthümliche Reihe von Reden und Erzählungen ein besonderes Evangelium als Quelle annimmt, um recht viele und darunter auch recht frühe Evangelien zu haben und für Matthäus und Lukas Quellenschriften zu bekommen, die sie unabhängig von einander benützen konnten, ist es ebenso unpassend, diese einander so nahe verwandten Züge der „höhern Geschichte", wie sie Matthäus darbietet, aus einander zu reißen, als ihre enge Beziehung zu unserm Evangelium zu verkennen. Darin allerdings hat Ewald richtig gesehen, daß er die Versuchung und Verklärung (zu welchen aber auch Kap. 2 seiner ersten Grundlage nach hinzuzunehmen ist) einer frühern Zeit als die Geburtsgeschichte

zuweist. War einmal die Empfängniß aus dem heiligen Geist stehende Voraussetzung, war die Persönlichkeit Jesu selbst ihrem Ursprung und innern Wesen nach dem Gebiet des Menschlichen entnommen und in die Sphäre des Himmlischen und Göttlichen hinaufgerückt, so bedurfte es dieser äußern, blos an der Person Jesu vorgehenden Beglaubigungen seiner Messianität durch Himmelsstimmen und himmlische Erscheinungen nicht mehr in gleichem Grade (daher sie schon bei Lukas, noch mehr bei Markus sehr zurücktreten und beim vierten Evangelisten fast insgesammt fehlen), d. h. dann konnten solche Darstellungen, die den ἄνθρωπος Ἰησῦς in die Sphäre des Göttlichen immer nur erst an einzelnen Punkten hinaufheben und diese Erhebung ebendarum immer wieder fallen lassen, wenigstens nicht mehr entstehen, obwohl sie deßungeachtet und zwar besonders im jüdischen Christenthum immer noch als Beweise für die Messiaswürde Jesu fortgeführt wurden. Alle diese Schilderungen stellen uns das Ringen des ältesten jüdisch-christlichen Geistes nach einem genügenden Ausdruck des Bewußtseins der Messiaswürde Jesu dar, wie es sich zunächst an einzelne Hauptmomente seiner Wirksamkeit anklammert und an diesen Punkten einen Strahl von dem Lichte der überirdischen Welt auf ihn fallen zu lassen sucht; aber immer bleiben es nur einzelne Momente, nur einzelne ebenso schnell, als sie gekommen, wieder verschwindende Erscheinungen aus der höhern Welt, wie dieß namentlich die Verklärungsgeschichte in so sprechender und charakteristischer Weise darstellt, es sind immer nur einzelne Versuche, in die übermenschliche Herrlichkeit des Menschensohnes einen Einblick zu thun, der sich noch nicht zu einer bestimmten und darum auch bleibenden und festzuhaltenden Anschauung gestalten will; mit einem Wort, wir haben an allen diesen Darstellungen (von ihrem historischen Kerne abgesehen) die älteste, noch nicht dogmatische, sondern symbolische, Christologie des jüdischen Christenthums, die eben mit der Lehre von der übernatürlichen Geburt und auf häretischer Seite mit der cerinthianischen Lehre vom Herabkommen des Χριςός bei der Taufe in die dogmatische, das Göttliche der Person Jesu bestimmt fixirende Christologie übergeht. Da nun Matthäus die übernatürliche Geburt bereits in seine Schrift aufgenommen hat, so müssen jene symbolischen Darstellungen allerdings schon längere Zeit, ehe er sie niederschrieb, vorhanden gewesen sein, aber sie konnten ihre Wichtigkeit für diejenigen Kreise des Christenthums, denen er angehörte, noch nicht im Mindesten verloren und noch keine schriftliche Fixirung

in Büchern, die für weitere Kreise bestimmt waren, erhalten, sie mußten vielmehr eben den Höhepunkt der klaren und harmonischen Gestaltung, welche sie bei Matthäus noch zeigen, erreicht und so sich ihm als die brauchbarsten und willkommensten Elemente zu seiner evangelischen Geschichte dargeboten haben. Eine eigene Evangelienschrift als den Ort anzusehen, in welchem sie niedergelegt waren, ist theils unnöthig, da z. B. Ewald selbst bei Kap. 1 und 2 diese Annahme nicht nothwendig findet, theils unwahrscheinlich, da es im ersten Jahrhundert schwerlich eine Schrift gab, die sich mit der Absichtlichkeit einer jener Zeit sonst gar nicht eigenen Reflexion gerade die Höhepunkte der evangelischen Geschichte für sich zur Darstellung ausgesucht hätte; schriftliche Darstellungen entstanden überall erst dann, wenn ein größeres Geschichtsganzes hergestellt werden sollte, wogegen einzeln stehende Erzählungen oft sehr lange blos mündlich fortgepflanzt und wiedererzählt wurden, bis sie endlich in größern Werken schriftlich fixirt wurden, wie wir dieß z. B. aus Papias sehen, der, ganz wie unser Evangelist, theils Reden Jesu theils besonders interessante Wunderbegebenheiten aus der ältesten christlichen Geschichte, die bisher nur als *παραδόσεις* des Johannes und Aristion, der Töchter des Philippus und anderer Auktoritäten existirt hatten, zu einem größern Werke über die *λόγια κυριακά* vereinigte (vgl. auch die Perikope Joh. 8, 1. ff.). Der ziemlich späte Ursprung dieser Darstellungen wird auch dadurch bestätigt, daß ihrer im ersten Jahrhundert noch nirgends Erwähnung geschieht. Der Apostel Paulus weiß von keiner Verherrlichung Jesu als von der durch seine Auferstehung; sein Leben war ein Leben der Schwachheit (2 Kor. 13, 4), das in ihm noch nichts Ueberirdisches und Uebermenschliches erkennen ließ, erst durch die Auferstehung ist er als Sohn Gottes erwiesen worden. Namentlich aber scheint auch der Verfasser des Hebräerbriefs, der wohl kurz vor der Zerstörung Jerusalems schrieb, weder von der Versuchung noch von der Tauf- und Verklärungsgeschichte etwas zu wissen. Obgleich er mehrmals (2, 18. 4, 15.) sehr bestimmt die Versuchungen hervorhebt, die Jesus ohne Sünde bestanden habe, so erwähnt er doch gerade die Hauptversuchung nicht, während er es doch sonst liebt, bei besonders wichtigen Momenten seiner Ausführung auf einzelne Ereignisse des Lebens Jesu anzuspielen (5, 7. 13, 12.); obgleich er 5, 4. ff. den Satz zu beweisen sucht, daß Jesus das Hohepriesterthum sich nicht selbst angeeignet, sondern von Dem empfangen habe, der (Ps. 2, 7.) zu ihm gesprochen *υἱός μου*

εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, so ist doch nirgends eine Spur von Anspielung auf den Taufakt (wiewohl die Stimme vom Himmel, die bei demselben erfolgt, nach einigen Evangelien ganz wie diese Stelle, nach den unsrigen wenigstens sehr ähnlich lautete); ganz Dasselbe ist der Fall 1, 5—13, wo eine Reihe von Anreden Gottes an Jesum als seinen υἱός zusammengestellt wird, um seine hohe, mit keiner andern vergleichbare Würde zu beweisen; auch hier ist weder von der Taufe noch von der Verklärung die Rede; das irdische Leben Jesu ist auch diesem Schriftsteller ein Leben der Erniedrigung (2, 7. ff.), die „Verherrlichung" erfolgt erst mit dem Tode (V. 9. 5, 9.), und die σημεῖα und τέρατα begleiten erst die Wirksamkeit der Apostel, noch nicht aber die Thätigkeit Jesu selbst (2, 3. 4.). Auch die Ueberlieferung über die Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung, welcher Matthäus folgt, kann sich erst mit dem Absterben der apostolischen Generation gebildet haben, da die apostolische παράδοσις weder von einer blos einmaligen Erscheinung Jesu noch von einer Erscheinung blos vor den ἕνδεκα noch von einem Wiedersehen Jesu an einem von ihm selbst bestimmten Ort etwas weiß; sie kann nur in einer Zeit entstanden sein, in welcher die paläſtinensische Tradition sich bereits in verschiedene, unabhängig von einander sich fortentwickelnde Traditionszweige gespalten hatte, denn sie ist offenbar mit ihrem ὄρος eine galiläische Lokalüberlieferung (während wir die judäische bei Lukas finden werden). Ebenso verhält es sich mit der Verklärung, die nach dem Vorbild der Taufgeschichte, ohne Zweifel auf Grund einer besonders feierlichen Selbstoffenbarung Jesu an seine Jünger (auf welche wohl das Gespräch über Elias 17, 10 folgte), entstanden ist; sie konnte, weil sie eben nichts Anderes als den Abschluß der galiläischen Wirksamkeit bildete, nicht wie die galiläische Auferstehungstradition durch eine divergirende judäische Ueberlieferung verdrängt werden, sondern gieng wie die übrigen galiläischen Fakta in die gemeinsame evangelische Tradition über. Die übrigen, von Markus und Lukas nicht aufgenommenen apologetisch messianischen Darstellungen und Zusätze des Matthäus gehören ohne Zweifel ebenfalls der galiläischen Tradition an, indem z. B. die von Lukas wahrscheinlich überall zu Grund gelegte judäische Tradition die Kindheitsgeschichte und den Tod des Judas anders erzählte als Matthäus. Daß diese Annahme, wonach unser Evangelist ein Sammler und Verarbeiter der galiläischen Ueberlieferung ist, mit der Vorliebe desselben für Galiläa in bezeichnender Weise zusammenstimmt, braucht kaum bemerkt zu werden (vgl. S. 34. f.).

Es fragt sich nun, ob wir auch die übrige Geschichtserzählung des Evangeliums aus der Tradition abzuleiten haben. Dafür scheint allerdings zu sprechen einmal der kompilatorische Charakter des Ganzen, wie er oben nachgewiesen wurde, sodann das in ihm hervortretende Bestreben, den Stoff erst in eine Zeitordnung zu bringen, und endlich die Freiheit, mit welcher der Evangelist einen großen Theil seines Materials nach sachlichen Gesichtspunkten anordnet. Es könnte weiter der Umstand angeführt werden, daß nach allen Nachrichten Matthäus der früheste unter den Synoptikern und von einem noch ältern Evangelium nirgends eine Spur zu sein scheint. Bis zum Jahr 70 hin begegnet uns überhaupt nirgends ein Evangelium; der Apostel Paulus z. B. hat noch keines gekannt und noch keines als bekannt vorausgesetzt, er theilt ja die Verordnung Jesu über die Ehescheidung den Korinthern, statt sie auf ein Evangelium zu verweisen, erst aus seiner eigenen Kenntniß von Aussprüchen des Herrn mit, er weiß bei der Auferstehungs- und Abendmahlsgeschichte selbst nur eine mündlich empfangene Ueberlieferung über diese Thatsachen anzuführen, obwohl es ihm gerade hier so angelegentlich um urkundliche Wahrheit und Gewißheit zu thun ist, er ruft ebenso den Korinthern nur die mündlichen Mittheilungen, die er ihnen über diese Punkte gemacht, in die Erinnerung zurück, und schreibt sie sogar eigends für sie nieder, was beweist, daß diese Thatsachen ihnen bis jetzt aus nichts als aus seinen *παραδόσεις* bekannt und keine Schrift vorhanden war, auf welche er sie verweisen konnte — daher denn die Annahme eines von Paulus gebrauchten Evangeliums, das zudem der Evangelist Philippus verfaßt haben soll (als ob ein Werk dieses bedeutenden, zudem früh mit dem Apostel Philippus verwechselten Mannes hätte in Vergessenheit gerathen und z. B. dem Kleinasiaten Papias hätte unbekannt bleiben können!), bei Weitem die unhaltbarste aller der Hypothesen ist, welche das Ewaldische Jahrbuch aufstellt — *); und zudem scheint die Kenntniß des Apostels von den Reden Jesu eine sehr beschränkte gewesen zu sein, da er weder mit seinen Aussprüchen über die Liebe als den Hauptinhalt des Gesetzes noch mit seiner Lehre, daß nichts Aeußeres den Menschen verunreinigt, bekannt war, widrigenfalls er diese *λόγοι κυριακοί* gewiß an den betreffenden

*) Vgl. auch die Auseinandersetzung bei Gieseler, Versuch über Entstehung der Evv. S. 75. ff.

Stellen (Gal. 5, 6. 14. Röm. 13, 8. 9. 14, 14.) seinen juden-christlichen Gegnern entgegengehalten hätte, um sie mit einer Auktorität zu schlagen, gegen welche sie nicht aufzukommen vermochten. Der Brief des Jakobus führt den Ausspruch über den Eid nicht in Form eines Citats an, das man aus einer für sich bestehenden und den Lesern ebenso wie dem Verfasser bekannten Schrift entnimmt, so sehr er es sonst liebt, Schriftcitate in seine Paränesen einzuflechten, und geht überhaupt diese Stelle (5, 12.) ausgenommen so ganz und gar nicht auf die Auktorität Jesu zurück, so oft auch dazu Gelegenheit war, daß man auch hier noch keine Benützung einer schriftlichen Sammlung von Reden Jesu voraussetzen muß. Der Hebräerbrief endlich weiß, wie es scheint, gleichfalls nur von mündlicher Ueberlieferung der *σωτηρία* oder des *εὐαγγέλιον* (2, 3. 4.). Wenn es hienach, könnte man schließen, um's Jahr 60 noch keine Sammlung von *λόγια*, um's Jahr 70 noch keine Darstellung der evangelischen Geschichte gab, so konnte das Material derselben wohl noch einige Jahre, bis der erste Evangelist schrieb, in der flüssigen Form der Tradition sich forterhalten haben und erst von ihm schriftlich fixirt worden sein. Kurz a priori wird man niemals beweisen können, es habe schon vor Matthäus ein Evangelium gegeben, das bereits auch die Geschichte Jesu enthielt. Allein auf der andern Seite hat es doch etwas Unwahrscheinliches, daß diese Geschichte bis in die Jahre 75—80 keine Aufzeichnung gefunden haben sollte, da doch seit dem sechsten Jahrzehent die einseitig nur der Zukunft zugewandte schwärmerische Spannung der eschatologischen Erwartungen, die früher den Blick von der Vergangenheit abgewandt hatte, wenigstens etwas nachlassen und theils durch das immer mehr zunehmende Absterben der Generation Jesu, theils durch die Verbreitung des Christenthums in Gegenden, wo seine Person und Geschichte noch wenig bekannt war, das Bedürfniß nach urkundlicher Fixirung der Hauptthatsachen mehr und mehr rege werden mußte. Jedoch auch ganz abgesehen von solchen allgemeinen Momenten werden wir durch das Evangelium selbst, und zwar theils durch sein Verhältniß zu Markus, theils durch die in ihm selbst sich findenden Spuren von Aenderungen einer schon vorliegenden Ordnung und von Einschiebungen in einen ältern Kontext, mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer schriftlichen Geschichtsquelle hingetrieben. Das Evangelium des Markus bietet nämlich, wie bei der Betrachtung desselben ausführlicher gezeigt werden wird, die eigenthümliche Erscheinung dar, daß es seinem

größten Theile nach mit Matthäus in einer Weise, welche die Abhängigkeit der einen Schrift von der andern völlig gewiß macht, übereinstimmt, und daß deßungeachtet weder Matthäus aus unsrem Markus noch die mit Matthäus im Ganzen gleichartigen Partien des Markus aus Matthäus (und Lukas) allein, sondern nur aus Mitbenützung einer Quelle erklärbar sind, die einerseits von unsrem Matthäus verschieden und andrerseits doch Lukas gegenüber mit Matthäus wiederum wesentlich verwandt gewesen sein muß und aller Wahrscheinlichkeit nach auch von Letzterem benützt worden ist. Wir werden später finden, daß es unmöglich ist, eine im Ganzen so sekundäre Schrift wie unser zweites Evangelium als Geschichtsquelle für das erste zu betrachten, daß es aber deßungeachtet auch manche Reste einer im Vergleich mit Matthäus ursprünglichern, obwohl dem Hauptinhalte nach mit ihm gleichlautenden Darstellung enthält; kurz das Markusevangelium und sein Verhältniß zu Matthäus kann nur durch die Annahme erklärt werden, daß es eine spätere, mit Rücksicht auf Matthäus (und Lukas) verfaßte Umarbeitung einer ältern, auch der Darstellung des Matthäus zu Grunde liegenden Schrift sei. Was aber Matthäus selbst betrifft, so ist es einmal nicht ganz wahrscheinlich, daß aus erstmaliger schriftlicher Aufzeichnung der Tradition ein trotz aller litterarischen Mängel im Ganzen so wohlgeordnetes und so übersichtlich angelegtes Werk, wie unser Matthäus, hervorgegangen wäre — sehen wir ja doch aus Lukas, wie schwer es für die evangelische Geschichtsschreibung war, Ordnung und Klarheit des Planes festzuhalten, so bald man es unternahm, das in verschiedenen Quellen aufgehäufte Material in eins zusammenzufassen, obwohl diese Quellen bereits schriftliche Quellen waren —. Ganz gewiß ist es ferner, daß Matthäus Kap. 16. 17. 27, 19 und wahrscheinlich auch 27, 3. 24. 52. 62. 4, 17 eine in fester und bestimmter Form ihm vorliegende Geschichtsdarstellung hatte, zwischen welche er seine Abschnitte aus der Redensammlung und seine apologetisch-christologischen Ueberlieferungen einschob: es ist gewiß, daß er 22, 23 in seiner Geschichtsquelle andere Andeutungen über Ordnung des Einzelnen vorfand als die, zu welcher er sich 23, 1 durch die matthäische Redensammlung veranlaßt sah; es steht fest, daß er 19, 1. 20, 29 bereits eine bestimmte Reihenfolge der Ereignisse vorgefunden hatte, und daß er 7, 28. f. die Schilderung des Eindrucks der Lehre Jesu anders stellt als sie ursprünglich gestanden sein muß. Hätte nun Matthäus blos den flüssigen, noch fast gar nicht bestimmt geordneten Traditionsstoff

vor sich gehabt, so wären weder diese Inkongruenzen zwischen einem ihm vorliegenden spröden Material und seiner eigenen Anordnung noch diese bestimmten Verknüpfungen einzelner Begebenheiten möglich gewesen; Matthäus muß also eine schriftliche Geschichtserzählung vor sich gehabt haben. Allein ebenso gewiß ist es auf der andern Seite, daß diese Geschichtsquelle ihm an ebenso viel Stellen noch keine bestimmte Zeitordnung darbot (s. S. 75), und daß er sich durch irgend eine Eigenthümlichkeit derselben berechtigt glaubte, hie und da von der Ordnung, in welcher sie das Einzelne zusammenstellte, abzuweichen; die Schrift kann noch keine überall durchgeführte Zeitordnung gehabt und muß den Eindruck einer Unsicherheit und Unzuverläßigkeit in chronologischer Beziehung gemacht haben, welche einem Spätern das Bewußtsein geben mußte, zu Abänderungen berechtigt oder vielmehr genöthigt zu sein. Diese Schrift kann nun keine andere gewesen sein, als das petrinische Evangelium, das nach Papias von Markus verfaßt worden war. Wir haben, um dieß festzustellen, vier Punkte zu beweisen, 1) daß der papianische Markus eine chronologisch theils gar nicht theils nur sehr ungenügend geordnete Schrift war; 2) daß die Geschichtserzählung des Matthäus aus petrinischer Ueberlieferung hervorgegangen ist; 3) daß unser Markus, obwohl von dem papianischen verschieden, doch auch wiederum auf ihn als seine Hauptquelle zurückweist und nichts Anderes ist als eine ihm substituirte, mit Rücksicht auf Matthäus und Lukas verfaßte Umarbeitung jener ältern Schrift, und 4) daß diese Annahme eines ältern Markus überhaupt nothwendig ist, um das Problem der Entstehung der kanonischen und eines Theils der nichtkanonischen Evangelienlitteratur zu lösen. Hier handelt es sich zunächst nur um die Nachweisung der zwei ersten Punkte, und zwar müssen wir hier vor Allem das papianische Zeugniß *) einer bestimmtern Betrachtung

*) *Μάρκος μὲν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ' ὥςπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥςτε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* — Zu der hier aufgestellten Ansicht vom papianischen Markus vgl. auch Schleier-

seiner einzelnen Momente unterwerfen, als gewöhnlich zu geschehen pflegt. Dasselbe hat eine doppelte Seite; es hebt einmal einen Mangel des betreffenden Evangeliums hervor, daß es ihm nämlich an Vollständigkeit, Zeitordnung und hie und da an Ursprünglichkeit fehle, es sucht aber ebenso andrerseits diesen Mangel mit der äußern Stellung seines Verfassers zu entschuldigen und ihm wenigstens das Prädikat der Genauigkeit und Glaubwürdigkeit zu sichern. Der Presbyter sagt nämlich, Markus habe von den Worten und Thaten Jesu so viel niedergeschrieben, als er im Gedächtniß behalten hatte (ὅσα ἐμνημόνευσεν), er habe ferner Einiges so geschrieben, wie er es eben noch in Erinnerung hatte (οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν), d. h. nicht so, wie es eigentlich ursprünglich, sei es nun im Munde des Petrus oder Jesu selbst, gelautet hatte, sondern so, wie Markus es noch hatte behalten können, oder mit Einem Worte, seine Darstellung habe in manchen Stellen nicht den Charakter des Ursprünglichen und Unmittelbaren, sondern einer durch das Medium einer nicht überall zureichenden Erinnerung hindurchgegangenen unvollkommenen Reproduktion, und endlich, er habe namentlich nicht τάξει, d. h. nicht gemäß der Zeitordnung, in welcher die Reden und Thaten Jesu wirklich erfolgt waren, geschrieben. Daß nicht ein Mangel an Sach-, sondern an Zeitordnung gemeint ist, erhellt daraus, daß nachher dieser Mangel an τάξις damit entschuldigt wird, Markus habe seine Schrift aus Demjenigen, was er aus den Lehrvorträgen des Petrus über Reden und Thaten Jesu gehört hatte, zusammengestellt, in diesen Lehrvorträgen aber habe Petrus, wie dieß in der Natur der Sache lag, nicht eine die λόγια κυριακά für sich wiedergebende und sie in der ursprünglichen Ordnung vollständig zusammenfassende Darstellung derselben (σύνταξις) beabsichtigt, sondern nur insoweit Mittheilungen über sie gemacht, als der jedesmalige Gegenstand, den er besprach, es erforderte, oder Petrus habe je nach Bedarf immer nur Einzelnes aus der Geschichte und besonders aus der Lehre Jesu (daher hier λόγια allein steht), bald Dieses, bald Jenes ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Ort und Zusammenhang des Einzelnen angeführt, und da nun Markus nur Genauigkeit und Treue bei der Niederschreibung der in diesen

---

macher Einl. S. 242. 314. — Daß der von Papias hier angeführte Presbyter nicht der Presbyter Johannes ist, s. d. Hilgenfeld Markus S. 109. f.

Vorträgen enthaltenen Elemente der evangelischen Lehre und Geschichte, nicht aber schlechthinige Vollständigkeit und Zeitordnung, sich zum Ziele gesetzt, so habe seine Schrift nicht anders ausfallen können, als sie wirklich ausgefallen war, ohne daß ihn darüber irgend ein gegründeter Tadel treffen könnte. An einer Sachordnung fehlte es hienach diesem Markusevangelium nicht oder doch nicht überall; die Hinweisung darauf, daß Petrus Lehren und Thaten Jesu immer nur nach den jeweiligen χρεῖαι, d. h. nach Erforderniß der Gegenstände (Themen), die er gerade behandelte, herbeigezogen habe, scheint vielmehr eben auch daraus geflossen zu sein, daß man in der Schrift des Markus Zusammenstellungen geschichtlich nicht zusammengehöriger Elemente nach sachlichen Gesichtspunkten bemerkte. Entweder verhält es sich mit der Entstehung dieses Markus ganz so, wie der Presbyter angibt — dann mußte in ihm die Sachordnung vorherrschen, weil ja Petrus die λόγια in einer Sach= und nicht in der Zeitordnung mittheilte —, oder ist die Angabe erst aus der Beschaffenheit des Evangeliums erschlossen — dann mußte es wirklich eine Sachordnung haben, weil man nur durch diese auf den Gedanken geführt werden konnte, es müssen ihm petrinische Vorträge zu Grund liegen, in welchen nicht eine Ordnung nach der zeitlichen Reihenfolge, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten eingehalten worden war. Dieses Zeugniß paßt nun zwar, was den Mangel an Ursprünglichkeit und passender Stellung einzelner λόγια betrifft, auch auf unsern Markus (vgl. z. B. 7, 19. 4, 21. 24. 9, 37—50. 11, 25. 26.), aber es paßt nicht auf ihn im Ganzen, weil er eine sehr genaue, bestimmte, nirgends wie Matthäus Lücken und Unterbrechungen darbietende chronologische Ordnung hat (welche eben dadurch hervorgerufen ist, daß der Umarbeiter des ältern Markus sich zu einer Hauptaufgabe machte, die chronologischen Mängel des letztern zu beseitigen). Ewald, statt die Angabe des Papias für die von ihm ganz richtig als nothwendig erkannte Aufgabe der Auffindung einer gemeinschaftlichen Geschichtsquelle aller drei Synoptiker zu benützen, nimmt auch einen ältern, aber in Bezug auf Inhalt und Ordnung mit dem jetzigen schon ganz identischen, nur vollständigern Markus und zwar als Quelle des Matthäus an, obwohl aus einem solchen Urmarkus weder die eigenthümlichen Erscheinungen der matthäischen Chronologie erklärt, noch, wie schon bemerkt, der Mangel an Ursprünglichkeit im jetzigen Markus begreiflich gemacht werden kann; die Aussage des Presbyters über den Mangel an Ordnung

erklärt er damit, daß derselbe die Ordnung des Johannesevangeliums für die richtigere gehalten habe, während doch vom Johanneischen Evangelium aus auch alle andern Evangelien in dieser Art beurtheilt werden mußten und daher der Mangel an Ordnung nicht als Eigenthümlichkeit gerade dieses Evangeliums bezeichnet werden konnte, und zudem heißt οὐ τάξει nicht in unrichtiger Ordnung, sondern nicht in Ordnung, ohne Rücksicht auf die Zeitfolge. Hilgenfeld (Markusev. S. 112.) glaubt, der Presbyter urtheile vom Standpunkte des Matthäusevangeliums aus; aber Markus weicht weder im Ganzen noch im Einzelnen seiner Anordnung von Matthäus bedeutend ab, sondern hat gerade die Hauptpartien mit ihm gemein; wegen Versetzungen einzelner Ereignisse hätte der Presbyter das Markusevangelium schwerlich des Mangels an Ordnung beschuldigt, und zwar um so weniger, da er dasselbe ja keineswegs herabzusetzen, sondern gegen ungegründeten Tadel in Schutz zu nehmen sucht. Auch hätte ein Mann, der an Markus den Maßstab des Matthäusevangeliums anlegte, die Unvollständigkeit seiner Darstellung der λόγια, nicht aber den Mangel an Ordnung hauptsächlich an ihm hervorheben müssen. Dieser letztere Umstand entscheidet aber auch abgesehen von der Voraussetzung Hilgenfeld's gegen die Identität und ebenso gegen eine so enge Verwandtschaft zwischen unsrem und dem papianischen Markus, wie sie Ewald und Hilgenfeld annehmen. Wenn auch der Urmarkus einige Reden Jesu mehr enthielt als der jetzige, so mußte doch immer noch an ihm die Kürze auffallen, mit der das Didaktische dargestellt war. Davon aber sagt der Presbyter nichts, indem der Mangel an Vollständigkeit von ihm nur als Nebensache behandelt und nicht gesagt wird, daß derselbe sich insbesondere bei den λόγια finde. Vielmehr muß sein Markusevangelium vorherrschend aus λόγια bestanden haben, wie dieß theils aus dem Voranstehen des λεχθέντα und dem Ausdruck κυριακῶν λογίων, theils daraus hervorgeht, daß die Lehrvorträge des Petrus die Quelle des Ganzen sein sollen; diese Lehrvorträge mußten ja gerade vorzugsweise auf das Didaktische zurückgegangen sein, sie mußten vor Allem Reden Jesu zum Behufe der Begründung und Erläuterung ihrer eigenen Belehrungen und Ermahnungen (πρὸς τὰς χρείας) angeführt haben. Das Markusevangelium des Papias war folglich nicht wie das unsrige (und nach Ewald auch der Urmarkus) eine vorzugsweise geschichtliche, sondern eine hauptsächlich Reden Jesu enthaltende Schrift, aber es gab dieselben ohne Rücksicht auf Zeit

und Zusammenhang des Einzelnen, abgerissen und zerstückelt, hie und da zwar nach sachlichen Gesichtspunkten an einander gereiht, aber ohne bestimmte und klare Zeitordnung wieder; es war mehr eine Spruch-, nicht eine wohlgeordnete Redensammlung, und enthielt zugleich auch manches Historische, an welchem man aber gleichfalls Ordnung und Vollständigkeit vermißte. Natürlich war nun aber dieser Mangel an Ordnung nicht überall gleich; die Reden und Ereignisse auf der Reise nach Jerusalem mußten z. B. schon, wenn auch nur durch einzelnstehende Bezeichnungen, wie *ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς Ἱεροσόλυμα*, von den galiläischen unterschieden sein und bildeten ebendarum wahrscheinlich bereits einen auch der Stellung nach gesonderten Cyclus von Erzählungen; noch weniger konnten die Ereignisse in Jerusalem und namentlich die Leidensgeschichte etwa mit den galiläischen Begebenheiten und Reden zu einem ordnungslosen Knäuel zusammengeworfen sein, sondern standen bereits für sich da in der Form kurzer Berichte über die Hauptthatsachen des Einzugs, des Streits mit den jüdischen Gegnern und des Leidens und Todes, obwohl auch hier eine klar und vollständig durchgeführte Ordnung fehlen mußte. Der Mangel an Ordnung bezog sich folglich hauptsächlich auf die Darstellung des galiläischen Aufenthalts und der nicht nach Jerusalem gehörigen Reden; hier stand vieles Historische und Didaktische theils ohne alle bestimmte Zeitangabe (wie etwa Matth. 8, 18 *ἰδὼν δὲ ὄχλον* oder 16, 13 *ἐλθὼν δὲ εἰς τὰ μέρη κ. τ. λ.* oder Luk. 17, 20 *ἐρωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων* und namentlich Luk. 15, 1—17, 10.), theils hie und da nach sachlichen Gesichtspunkten verbunden (vgl. Matth. 11, 20. 25. Mark. 2, 1—3, 6.) neben einander, und zwar konnte diese Ordnung bald dieselbe sein, wie in unsrem Matthäus, bald auch eine andere (vgl. Matth. 7, 28.). Ein solches namentlich in den Reden theils gar nicht theils nur sehr unvollkommen geordnetes petrinisches Evangelium hat unser Matthäus nothwendig zur Voraussetzung. Den Mangel an Ordnung und ebendarum auch an Klarheit und effektvoller Wirkung der Hauptreden beseitigt er durch Aufnahme der großartigen und schön abgerundeten matthäischen Redensammlung, nimmt aber deßungeachtet eine große Zahl kleinerer, so gewiß als etwas noch getreu aufbehaltener Reden Jesu, wie sie ein petrinisches Evangelium enthalten mußte, auf; die unvollkommene Ordnung der kleinern Reden und Begebenheiten behält er an manchen Stellen, wenn dieselbe eine Sachordnung ist, bei, da es ihm selbst um letztere zu thun ist; an

den Hauptpunkten der Geschichte aber fügt er in offenbarem Gegensatze gegen einen von ihm vorgefundenen Mangel an Ordnung genauere Zeitbestimmungen hinzu (4, 12. 17. 13, 1. 16, 21. 19, 1. 21, 23. 24, 1.), weil es ihm doch auch in chronologischer Beziehung um Ordnung und Klarheit, um diese zwei Hauptbedingungen einer lesbaren Darstellung, zu thun ist. Aus der Voraussetzung einer Benützung dieses ältern Markus erklärt sich somit der ganze Charakter und Inhalt des Matthäusevangeliums, so weit der letztere nicht aus der Redensammlung entlehnt ist, so befriedigend, als es nur immer verlangt werden kann; es erklärt sich aus ihr namentlich das unverkennbare Gepräge geschichtlicher Einfachheit und Wahrheit, das sowohl den einzelnen Redestücken als den meisten Wundererzählungen des Matthäus eigen ist (obwohl auch er wie in der Leidensgeschichte so auch sonst manches Einzelne aus der mündlichen Ueberlieferung in die Erzählung des Markus eingeschoben haben mag); aus ihr wird der abgerissene, fragmentarische Charakter der Erzählungsweise, das häufige Abbrechen des Zusammenhangs, das häufige Vorkommen von Einschiebseln in einen ältern Kontext und die Ungleichartigkeit dieser später eingeschobenen, großentheils dem Gebiet des Idealen und Uebergeschichtlichen angehörigen Darstellungen mit dem übrigen Inhalt des Evangeliums vollkommen begreiflich. Daß nun aber wirklich eine petrinische Schrift die Geschichtsquelle unsres Verfassers war, geht aus manchen Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden im Vergleich mit den matthäischen Redeganzen und aus dem Umstande hervor, daß der Apostel Petrus so sehr den Mittelpunkt der ganzen Geschichtsdarstellung einnimmt, daß man nach dieser Seite unser Evangelium geradezu selbst ein petrinisches Evangelium nennen könnte. Der Gegensatz gegen das Jüdische und das Bewußtsein der Hoheit der Person Jesu drückt sich offenbar in den kleinern Reden bestimmter aus als in den größern der matthäischen Urschrift. Die Unterordnung des Rituellen unter das Religiössittliche wird nur 9, 13. 12, 7 (*ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*), 9, 16 (*ἱμάτιον παλαιόν*), 12, 5—8 (*ἔτι μεῖζον τοῦ ἱεροῦ, κύριος τοῦ σαββάτυ*), 15, 11 (*οὐ τὸ εἰςερχόμενον κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον*) ganz bestimmt ausgedrückt, während die Bergrede auch das Ritualgesetz (5, 19. 23. 6, 16), die Rede Kap. 23 sogar die pharisäische Gesetzgebung (V. 3) noch festhält und 24, 20 eine noch ganz buchstäbliche Beobachtung des Sabbathgesetzes vorausgesetzt wird, eine Eigenthümlichkeit, die auf merkwürdige Weise mit dem Nachdruck, der Mark. 2, 27 (τὸ

σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο κ. τ. λ.) und 3, 19. 7, 1—23 auf diesen Punkt der Lehre Jesu gelegt wird, und mit dem Umstand übereinstimmt, daß Markus 12, 28 ff. diese untergeordnete Bedeutung des Rituellen von einem jüdischen γραμματεύς bestätigt werden läßt; die kleinern Redestücke sprechen ausdrücklich die Ausdehnung der Gnade Jesu auch auf gläubige Heiden aus (8, 11. 15, 28), während 10, 5 den Aposteln untersagt wird, zu Heiden und Samaritern zu gehen (über 21, 43. 24, 14 s. S. 44); und 11, 27 finden wir eine Stelle, in welcher Jesus sich über sein Verhältniß zu Gott ganz anders, viel innerlicher und bestimmter ausdrückt als Matth. 18, 19. 28, 18, in welchen Stellen immer nur die hohe Macht, die ihm von Gott zugewiesen ist, hervorgehoben wird. Diese Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden repräsentiren uns ganz den Standpunkt des Apostels Petrus, der schon früh (Gal. 2, 12. A.G. 10) eine Neigung zur Durchbrechung der Schranken des Judenthums zeigt und bei der Bekehrung des Kornelius geradezu das Verfahren Jesu gegen den Hauptmann in Kapernaum und gegen die kananäische Frau sich zum Muster genommen zu haben scheint, daher er auch später, wenn auch nicht in Rom, so doch in Phönicien und Syrien sich der Heidenbekehrung widmete (eine Missionsthätigkeit, die den Erzählungen der Rekognitionen und Homilien zu Grund liegt); der beschränktere Gesichtspunkt von Kap. 10 dagegen entspricht ganz der Angabe, daß Matthäus unter den Hebräern das Evangelium gepredigt habe. Auch die Matth. 13, 14 ff. 15, 8 f. bemerkbaren bedeutenden Abweichungen vom Urtext des alten Testaments zu Gunsten der LXX finden, so weit sie nicht schon aus dem Kontexte selbst sich nothwendig ergeben (S. 41), sehr einfach ihre Erklärung darin, daß der erste Evangelist hier eine griechische Schrift vor sich hatte, in welcher die Citate nach der alexandrinischen Uebersetzung wiedergegeben waren. Endlich stoßen wir 11, 21 auf einen speciellen Zug, der auf ein Evangelium, welches Markus benützt hat, und damit wohl eben auf das petrinische Evangelium zurückweist, nämlich eine Erinnerung an die Thaten Jesu in Bethsaida, das Matthäus sonst nirgends erwähnt, wohl aber Markus (6, 45. 8, 22). Was aber die Hauptsache ist, die Geschichtserzählung unsers Evangeliums läßt den Apostel Petrus überall so ausschließlich hervortreten und bewegt sich so ganz in dem Gebiet der Heimathstadt des Petrus (Kapernaum), daß man auch hiedurch auf eine Ueberlieferung, die von Petrus ausgieng und ihn besonders hervorhob, zurückgeführt

wird*). Mit der Berufung des Petrus beginnt die Thätigkeit Jesu, mehrere ihn betreffende Stücke (14, 28 ff. 17, 24 ff.) und besonders die Erklärung des Petrus zum Fels der Kirche 16, 17 ff. hat nur Matthäus; 15, 15. 16, 16. 19, 27 ist Petrus der Sprecher, in ähnlicher Weise wie im Markusevangelium (11, 21), das auch noch jetzt Spuren der besonderen Wichtigkeit des Petrus in der älteren Darstellung an sich trägt (1, 36. 16, 7), obwohl es aus später zu betrachtenden Gründen die Hauptstelle (Matth. 16, 17) weggelassen hat. Man sieht aus 9, 9, daß der erste Evangelist auch seines Gewährsmanns Matthäus in ehrender Weise Erwähnung thun will; aber dieß ist das Einzige, was er von ihm zu berichten weiß, sonst ist überall Petrus der Mittelpunkt des Jüngerkreises. Es ist ferner gewiß nicht zufällig, daß unser Markus gerade die Stücke, von denen wir annehmen mußten, daß der erste Evangelist sie in eine von ihm vorgefundene Erzählung eingeschoben, theils gar nicht hat (Matth. 1. 2. 27), theils in ihnen wenig oder gar nichts Eigenes, sondern nur einen matten Nachklang des Matthäus darbietet (Versuchung 1, 13 und Verklärung 9, 1—13); diese Stücke standen mithin im Urmarkus noch gar nicht oder noch in einer ganz andern, weniger entwickelten Form und sind in das jetzige zweite Evangelium erst aus Matthäus aufgenommen worden; die Grundschrift von jenem war folglich eine noch kürzere und einfachere Schrift, die der erste Evangelist mit Zusätzen aus der spätern Tradition zu bereichern sich veranlaßt sah, wie auch der Presbyter des Papias theils die Kürze, theils die nicht recht befriedigende, manches (für ihn) Wichtige und Wesentliche nicht enthaltende Simplicität oder Magerkeit seines Markus anzudeuten scheint (*ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*). Die Veränderungen, welche der erste Evangelist außer den bereits hervorgehobenen Zusätzen mit dem petrinischen Evangelium vornahm, sind deswegen schwer zu erkennen, weil der jetzige Markus großentheils nach Matthäus und Lukas umgearbeitet ist; auch weiß man nicht, was Matthäus etwa unter Benützung der galiläischen Tradition geändert oder hinzugethan hat; es ist ja nicht blos möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß er, obwohl durch die Schrift des Markus zur Abfassung seiner eigenen mitveranlaßt, doch in manchen Punkten

*) Hilgenfeld, Markus S. 14 macht in diesem Punkte einen Unterschied zwischen der Darstellung des Matthäus und Markus, den man nicht richtig finden kann. So kommt z. B. Jesus bei Matthäus keineswegs erst 8, 5 „zuerst nach Kapernaum", sondern noch früher als bei Markus (4, 13).

auch in einem Gegensatze zu ihr sich befand, sei es nun in Folge abweichender Ueberlieferungen, an welchen es hier bei einem Kenner der galiläischen Tradition nicht fehlen konnte, oder auch abweichender Ansichten über den Hauptinhalt der evangelischen Geschichte, welchen das für die außerjüdische Welt verfaßte petrinische Evangelium natürlich mehr in den allgemein menschlichen Elementen, er selbst aber mehr in der dem Judenthum zugekehrten Seite der Lehre und Thätigkeit Jesu finden mußte. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sich der Evangelist, dem es um eine vollständige Zusammenfassung der Lehre Jesu zu thun war, hauptsächlich in den Reden an die *λόγια* des Markus gehalten; wie er die größern Redeganzen von Matthäus entlehnte, so die kleinern von Petrus, wogegen er in der Erzählung der Fakta hie und da andern Traditionen als sein Vorgänger gefolgt zu sein scheint. Einen Anhaltspunkt, um die Aenderungen und die abweichenden Relationen des Matthäus herauszufinden, gewähren uns theils diejenigen Stellen unsers Markus, die durch ihre Ursprünglichkeit und Tendenzlosigkeit auf jenes ältere Evangelium zurückweisen und nur als Reste aus diesem genetisch begreiflich sind, theils die Partien des Matthäus, in welchen sich seine Darstellung als nichtursprüngliche Modifikation einer ältern kundgibt, und im Gegensatze zu diesen ebenso diejenigen, in welchen seine Abweichung von der Tradition des Markus nur aus selbstständiger Benützung einer andern Ueberlieferung erklärt werden kann. Hiernach scheint dem Matthäus anzugehören: die Weglassung der Nachrichten über die Missionsthätigkeit der Jünger und ihre Rückkehr von derselben (Mark. 6, 12. 30), daher rührend, daß er gemäß der ihm vorliegenden Fassung der Apostelinstruktion (Kap. 10) das 9, 35 ff. Erzählte nicht als Aussendung der Jünger während des Lebens Jesu selbst, sondern als Anweisung für ihr zukünftiges Wirken, als „*διάταξις*" (11, 1) für die Zeit ihres einstigen selbstständigen Wirkens auffaßte (von Ewald S. 255 f. nicht richtig erklärt); die Weglassung der Notiz Mark. 11, 16 *ὀυκ ἤφιεν, ἵνα τις σκεῦος διενέγκῃ διὰ τοῦ ἱεροῦ*, vielleicht um die V. 13 citirte Stelle Jes. 56, 7 (*σπήλαιον λῃστῶν* etc.) unmittelbar auf die Austreibung der *πωλοῦντες* und *κολλυβιςαί*, auf welche sie sich bezieht, folgen zu lassen; die Weglassung der Erzählung von dem Jüngling in Gethsemane Mark. 14, 51, die unsrem mehr aufs Ganze und Wesentliche gerichteten Verfasser als unbedeutend erscheinen mußte; vielleicht auch die Beseitigung der Worte *καὶ τῷ Πέτρῳ* aus dem Befehl des Engels

Mark. 16, 7, entweder darauf beruhend, daß die Nennung des Petrus ihm als überflüssig erschien, oder darauf, daß sie im Urmarkus vielleicht mit weitern Erzählungen (vgl. 1 Kor. 15, 5 ff.) zusammenhieng, die Matthäus übergehen zu müssen glaubte, weil die galiläische Tradition, in welcher Jesus nicht gleichsam die Jünger aufsucht, sondern vielmehr sie ihn aufsuchen heißt, sie an einen bestimmten Ort bescheidet, ihm als die treffendste und zum Beweis der objektiven Realität der Wiederbelebung Jesu geeignetste erschien (obwohl auch Markus, vgl. 14, 28, diese Christophanien noch in Galiläa hatte geschehen lassen); die Aenderung des *τί με λέγεις ἀγαθὸν* Mark. 10, 18 in *τί με ἐρωτᾷς περὶ τȣ̃ ἀγαθȣ̃*, entweder aus christologischen Rücksichten oder weil Matthäus gemäß seinem Interesse für das Gesetz das Letztere als Hinweisung darauf, daß man nach dem Guten nicht erst zu fragen brauche, sofern man es ja schon im Gesetz vor sich habe, vorzog; der Zusatz *παρεκτὸς λόγȣ πορνείας* 19, 9, daher rührend, daß der Evangelist vielleicht der Redensammlung (5,32) folgend diesem Gebote eine Form geben wollte, in welcher es sich auf das wirkliche Leben anwenden ließ; die Versetzung der Verse 7, 28. 29 von der Stelle Mark. 1, 22 an die Bergrede (S. 77); die V. 16 (*ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν*) widersprechende Aenderung *ἐθεράπευσεν πάντας* 12, 15 statt der Dämonenaustreibungen Mark. 3, 11. 12 (Ritschl Theol. Jahrb. 1851, S. 516), weil nämlich der Evangelist, dem überhaupt bei seiner Ansicht von Jesu Krankenheilungen das Wichtigere sind (S. 11), statt die Dämonenaustreibungen zur Hauptsache zu machen, Heilungen aller und jeder Art haben wollte, um das menschenfreundliche Wirken Jesu hier, wo er einen zusammenfassenden Rückblick auf dasselbe wirft, in größerem Umfange (V. 21) und ebendadurch auch die in dem Verbot V. 16 liegende Bescheidenheit Jesu (V. 19) in desto höherem Lichte erscheinen zu lassen; die Veränderung des Levi in Matthäus, wahrscheinlich der den Matthäus als palästinensischen Landesapostel besonders hoch haltenden galiläischen Ueberlieferung zufolge; die Milderung des Auftretens der Verwandten Jesu gegen ihn Mark. 3, 21, die ihm als Judenchristen, als Verehrer des davidischen Geschlechts und als Erzähler der übernatürlichen Empfängniß sehr nahe liegen mußte; die antipharisäische Umgestaltung von 22, 34. 41 und die unpassende Einführung der Sadducäer (16, 1) und Johannisjünger (9, 14. s. S. 80); die Vertauschung des bei Markus offenbar ursprünglichen Dalmanutha mit Magdala oder Magadan (wovon bei

Markus das Nähere), die Verdopplung der Thiere des Einzugs (nach Sach. 9, 9), die S. 86. f. zusammengestellten Modifikationen und Zusätze zur Leidensgeschichte nebst den übrigen apologetisch-messianischen Stücken. In den Wundererzählungen (8, 28 ff. 9, 27 ff. 20, 29 ff.) scheint Matthäus hie und da einer eigenen, die Zahl der Wunder und insbesondere der geheilten Personen häufenden Ueberlieferung gefolgt zu sein; es ist z. B. undenkbar, daß er ohne eine solche den Namen des Blinden in Jericho Mark. 10, 46, der dort gewiß ursprünglich ist, weggelassen und dafür zwei Ungenannte gesetzt hätte, und ebenso scheint 9, 27 ff. dasselbe Ereigniß wie Mark. 8, 22 ff., aber offenbar nach einer andern Ueberlieferung zu Grunde zu liegen. Die gadarenische Dämonenaustreibung und die Erweckung der Tochter des Jairus scheinen zwar im jetzigen Markus auf der Grundlage der bei Matthäus gegebenen Darstellung nach Lukas umgebildet und daher im Urmarkus eine der matthäischen verwandtere Fassung gehabt zu haben; allein es ist deßungeachtet wahrscheinlich, daß auch hier bei der erstern die Zweizahl der Besessenen erst Matthäus angehört, und daß, was die letztere betrifft, alle diese vier 9, 18—34 unmittelbar an einander gereihten Wundergeschichten dem Matthäus bereits in der Form einer Erzählungsgruppe, wie sich solche in der Tradition durch Aneinanderreihung des Gleichartigen bildeten (vgl. Mark. 2, 1—3, 6), vorlagen. Dagegen kann die frühe Stellung dieser Wunder, sowie des Seesturms und der gadarenischen Dämonenaustreibung und die enge Verbindung der Erweckung der Tochter des Jairus und der Rede über das Fasten nicht wohl auf die Tradition zurückgeführt werden; es scheint, daß hier das Streben des Matthäus nach Zusammenstellung der Hauptwunder vor Kap. 10 und eine frühere Stellung dieser Stücke im Urmarkus als im jetzigen zusammengewirkt haben. Es läßt sich wohl denken, daß erst der Verfasser des letztern sie in den zweiten Theil der galiläischen Wirksamkeit Jesu verlegte, weil er bei der Wichtigkeit, die für ihn die Wunder haben, dem Vorgang des Lukas gemäß auch diesen Theil mit einer Reihe von Erzählungen dieser Art ausstatten wollte; wenigstens bei der Blindenheilung 8, 22—26 scheint er keine sichere Zeitbestimmung vorgefunden zu haben, da er sie mit der ganz allgemeinen Bemerkung *καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν* ans Vorhergehende anreiht. Die Annahme, daß Matthäus gerade bei den Wundererzählungen zugleich der Tradition folgte, während er bei den Reden sich enger an Markus anschloß, hat den Umstand für sich, daß

man gerade bei den λόγια auf genaue authentische Ueberlieferung des Einzelnen zu sehen hatte, wie sie sich eher von einer schriftlichen Darstellung derselben erwarten ließ, wogegen es bei Fakta und Handlungen nicht auf dieses wörtliche Wiedergeben der Erzählung ankommt und daher hier eine Ergänzung oder Berichtigung des Markusevangeliums durch mündliche Ueberlieferungen keinen Anstand haben konnte. Auch der Gesichtspunkt läßt sich noch erkennen, der diesen Ueberlieferungen zu Grunde lag und sie unter sich zusammengehalten haben mochte; sie sind nämlich fast insgesammt Beispiele davon, wie Jesus durch Heilungen und andere Wunder die ihm entgegenkommende πίστις belohnte (8, 10. 9, 21. 28) und die ὀλιγοπιστία beschämte (8, 26. 9, 24. 25. 14, 28—31). Zu vollkommen bestimmten, alles Einzelne feststellenden Ergebnissen über das Verhältniß des Matthäus zum ursprünglichen Markus kann man, wie sich von selbst versteht, nicht gelangen; es ist dieß aber auch für die Erklärung der Komposition des erstern nicht nothwendig, es genügt, das allgemeine Resultat gewonnen zu haben, daß Matthäus eine ältere, auch von Markus benützte, griechische und zwar petrinische Schrift vor sich hatte. Auch ohne das papianische Zeugniß würde dieses Resultat feststehen, da weder die Komposition der beiden ersten Evangelien noch ihr inneres Verhältniß zu einander ohne eine solche gemeinschaftliche Quelle sich erklären läßt. Daß von Matthäus eine griechische Evangelienschrift benützt sei, ist auch die Ansicht Bleek's (Beitr. S. 58); daß diese Schrift ein petrinisches Markusevangelium sei, wird von Credner (Einl. S. 204) und im Grunde ja auch von Ewald und neuestens von Ritschl angenommen, nur daß der Erstere den ältern Markus vom jetzigen nicht hinlänglich scheidet und Letzterer geradezu unsern Markus als Geschichtsquelle des Matthäus anzusehen geneigt ist, ohne jedoch sich ganz bestimmt dafür auszusprechen, wozu ihn ohne Zweifel doch das unabweisbar sich aufdringende Gefühl des sekundären Charakters unsres zweiten Evangeliums bewogen hat. Wenn Bleek S. 64 die Ansicht, daß das papianische Zeugniß auf ein von dem unsrigen verschiedenes Markusevangelium gehe, als eine nicht gerade unwahrscheinliche betrachtet und ihr nur deßwegen nicht beitreten zu können glaubt, weil die kirchlichen Schriftsteller von einem solchen nichts wissen, so kann hiegegen bemerkt werden, daß diese Schriftsteller ja auch mit den vielen Diegesen Luk. 1, 1 wenigstens nicht vollständig bekannt sind, und daß eine wegen ihres Mangels an Ordnung und

Zusammenhang ungenießbare Schrift, wie sie hier vorausgesetzt wird, zur Zeit des Irenäus und Klemens von Alexandrien schon längst vergessen und verloren sein mußte, weil sie damals schon längst durch brauchbarere Evangelien ersetzt war. Das Proömium des Lukas zeigt, daß es viele auf apostolischer Ueberlieferung beruhende Schriften über die evangelische Geschichte gab, an welchen aber Lukas Manches, z. B. namentlich chronologische Ordnung (καθεξῆς V. 3) vermißte, daher er sie als bloße „Versuche" bezeichnet; hienach ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß er hier insbesondere diesen ältern Markus im Auge hatte. Auch dieß darf nicht auffallen, daß nicht in Palästina, wie man zunächst erwarten könnte, sondern allem Anscheine nach im Gebiet des außerpalästinensischen Christenthums, vielleicht des Heidenchristenthums, das erste ausführlichere Evangelium hervorgetreten ist. In Palästina blieb die Erinnerung an Jesum auch bei blos mündlicher Ueberlieferung, wie sie im damaligen Judenthum gewöhnlich war, noch lange Zeit lebendig genug, wogegen sich bei außerpalästinensischen Juden und vollends bei Heidenchristen weit bälder das Bedürfniß einer vollständigern Darstellung der Geschichte und Lehre Jesu geltend machen mußte (vgl. 1 Kor. 11. 15). Ebenso natürlich ist es aber auf der andern Seite, daß die Komposition eines solchen nichtjüdischen Evangeliums nun auch innerhalb des palästinensischen Christenthums den Gedanken einer ähnlichen Arbeit hervorrief, und zwar um so mehr, wenn Form, Ordnung und Inhalt einer solchen Schrift noch sehr Vieles vermissen ließ und zugleich das in einem Evangelium dieser Art natürliche Zurücktreten der engern Beziehung der Thätigkeit Jesu auf das jüdische Volk den Wunsch anregte, eine Schrift zu haben, welche hierin die jüdische Anschauungsweise besser befriedigte. Man konnte sich zur Abfassung einer solchen namentlich auch dadurch berechtigt glauben, daß man im Besitz schätzbarer Dokumente, wie die Redensammlung des Matthäus, und einer umfassenden Tradition über das Leben und Wirken Jesu sich befand, welche in jener ersten Schrift nicht vollständig enthalten war und in vielen Punkten von ihrer Darstellung abweichen mochte. Die Annahme, daß unser Matthäusevangelium ein älteres griechisches zur Voraussetzung habe oder vielmehr durch dasselbe mit hervorgerufen worden sei, erklärt aber außerdem auch die griechische Abfassung des erstern, die man wegen seiner Bestimmung für Judenchristen allerdings auffallend finden könnte. Wenn nämlich jenes ältere Evangelium, wie es nicht anders sein konnte, namentlich bei

Judenchristen vielen Eingang gefunden hatte, so mußte sich dadurch ein judenchristlicher Schriftsteller, wie der erste Evangelist, der im Besitze reicherer und nach seiner Ansicht zuverläßigerer Materialien war, nur um so mehr aufgefordert finden, den Lesern dieses griechischen Evangeliums ein anderes in gleicher Sprache abgefaßtes in die Hand zu geben, das ebendarum eine nicht minder weite Verbreitung wie jenes hoffen konnte. *) — Durch diese Ansicht von dem ältern Markus als Geschichtsquelle für den ersten Evangelisten wird zugleich eine Schwierigkeit gehoben, welche bei der Voraussetzung, daß Matthäus das älteste judenchristliche Evangelium sei, nothwendig entstehen muß. Daß nämlich das älteste judenchristliche Evangelium eine Lehre, die wenigstens von der Mehrzahl der Judenchristen nicht anerkannt wurde, die Lehre von der übernatürlichen Empfängniß Jesu, enthalten haben sollte, ist ganz und gar nicht wahrscheinlich, wogegen es sehr wohl denkbar ist, daß, nachdem Markus bereits einige Zeit vorhanden gewesen war, ein galiläisch-nazaräischer Judenchrist, wie der Verfasser unsres Matthäus, seinem der Vertheidigung der höhern Würde Jesu gegen die Juden gewidmeten Werke auch diese Lehre einverleibte, welche so ganz geeignet dazu war, insbesondere alle jüdischen Angriffe auf die Person des Stifters zurückzuweisen. Wir betrachten daher unsern Evangelisten als denjenigen Schriftsteller, welcher die Redensammlung des Matthäus mit der ältern Schrift des Markus und der galiläischen Lokaltradition zu Einem Ganzen verbunden hat. Nach dem früher Bemerkten haben wir ihn unter den in's Ostjordanland ausgewanderten galiläischen

---

*) Auch die Beschaffenheit der alttestamentlichen Citate erklärt sich bei dieser Voraussetzung über die Quellen des Matthäus einfach. Die von den LXX theils abweichenden theils unabhängigen Anführungen 11, 10. 10, 35. 36. 5, 5 übersetzte er einfach aus der hebräischen Urschrift des Apostels; 22, 37, wo er Markus ohnedieß umänderte, verfuhr er auch in der Anführung von 5 Mos. 6, 5 seiner Gewohnheit gemäß selbstständig mit eigener Benützung des Urtextes; ebenso 27, 43. 46 (26, 31 ?); 13, 14. 15, das, wenn es in der Redensammlung stand, bereits ähnlich wie die Uebersetzung der LXX gewendet gewesen sein mußte, gab er vielleicht nach Markus gemäß den LXX; 21, 42 übersetzte er aus der Urschrift wahrscheinlich mit Markus gemäß den hier ganz wörtlich übertragenden LXX; in der Versuchungsgeschichte folgte er, obwohl mit freier Behandlung, den LXX, deren Uebersetzung (z. B. ἐκπειράσεις V. 7, μόνῳ V. 10, ῥήματι V. 4) hier eben die passende, ja die einzig mögliche war; 3, 3 nahm er wohl aus Markus, und ebenso die übrigen in den Reden der Personen der Geschichte zerstreuten Anführungen, weil sie dort bereits die geeignete Form erhalten hatten.

(nazaräischen) Christen zu suchen; aus diesem Umstande erklärt es sich, daß ihm eine große Zahl von Traditionen aus dem Stammlande des Christenthums zu Gebote stand, und ebenso begreiflich wird hieraus der mythische Charakter der Kap. 2. 27, 3. ff. 52. f. 62. ff. referirten judäischen und jerusalemischen Ereignisse. Vor Allem aber war es natürlich, daß bei diesen galiläischen Christen die matthäische Redensammlung hohes Ansehen genoß, da sie eben ihren Standpunkt repräsentirte (S. 33), und da ihr Urheber wahrscheinlich selbst längere Zeit unter ihnen gewirkt hatte (vgl. Gal. 1, 19. 2, 9, wonach Matthäus nicht im südlichen Palästina thätig gewesen zu sein scheint). Diese Redensammlung machte ebendarum auch der Evangelist zur Grundlage seiner Schrift, er gab nichts als ein mit den erforderlichen historischen und apologetischen Zusätzen bereichertes Matthäusevangelium; unter diesem Titel gewann sein Werk allmälig eine immer weitere Verbreitung und hat ihn denn auch mit Recht noch bis auf den heutigen Tag behalten.

VII. **Die Abfassungszeit des Evangeliums; sein Verhältniß zu den Evangelien der Nazaräer und Ebioniten.** Die Data für die Bestimmung der Abfassungszeit des Evangeliums sind für uns hauptsächlich in den Reden über die Parusie enthalten, welche, wie auch die des Lukas, in ihrer jetzigen Gestalt mit manchen Beziehungen auf wirkliche Ereignisse der Zeiten, die sie im Auge hatten, durchflochten sind (s. S. 20 ff.). Sie unterscheiden, wie früher gezeigt wurde, drei Perioden: die *ἀρχὴ ὠδίνων*, die Zeit, in welcher bereits Erschütterungen des bestehenden Zustandes der Dinge eintreten, aber noch außerhalb der Christenheit; sodann die *ὠδῖνες*, in äußerer und innerer Bedrängniß des Christenthums bestehend (die neronische Zeit), zugleich aber die Epoche, in welcher die Kunde des Evangeliums sich nach allen Seiten hin über die Welt verbreitet; und hierauf das *τέλος*, das selbst wieder in zwei Akte zerfällt, die Verwüstung des Tempels und die Parusie, zwischen diesen beiden aber nur eine kurze an Pseudomessiassen besonders reiche Zwischenzeit. Hienach führt uns die Rede keinenfalls weit über das Jahr 70 herab; sie folgt der Geschichte Schritt vor Schritt bis zu diesem Jahre und etwas darüber; dann aber tritt *εὐθέως* die Parusie ein. Dieses *εὐθέως* darf jedoch nicht so streng genommen werden, da z. B. Hegesippus die Zerstörung Jerusalems *εὐθύς* nach der Tödtung des Jakobus setzt, obwohl 7—8 Jahre dazwischen liegen (Eus. H. E. 2, 23), und da auch hier in Dem,

was (V. 24. ff.) über die pseudomessianischen Umtriebe der Zeit nach der Zerstörung gesagt ist, eine ziemliche Zwischenzeit zwischen dieser und der Parusie vorausgesetzt wird; das εὐθέως ist mithin so zu nehmen: so schnell, daß nicht wieder ein anderes größeres Weltereigniß dazwischen, sondern auf die θλῖψις in unmittelbarer Folge das Weltende eintritt. Hienach bleibt das ganze erste Jahrzehent nach der Zerstörung Jerusalems für die Abfassung dieser Rede offen; in diesem Sinne das εὐθέως genommen konnte man auch noch mehrere Jahre nachher, wenn man den nunmehrigen Eintritt der Parusie erwartete, sie als eine „sogleich nach jener Trübsal" kommende bezeichnen. Die Richtigkeit dieses Schlusses hängt freilich vor Allem davon ab, daß V. 15 ff. wirklich die Zerstörung Jerusalems durch Titus gemeint ist. Baur (Unters. 605 ff. Theol. Jahrb. 1851. S. 323) stellt dieß in Abrede, weil sich vor diesem Ereignisse weder falsche Messiasse noch bedeutende Völkerkriege noch Christenverfolgungen, durch welche viele Christen zum Abfall verleitet worden wären, nachweisen lassen, wogegen dieß Alles auf den jüdischen Krieg unter Hadrian, unter dem Pseudomessias Barchochba vollkommen passe; durch diese Annahme erhalte besonders das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως erst seine rechte Bedeutung; es gehe nämlich, wie es Dan. 9, 27 (1 Makk. 1, 54) den von Antiochus Epiphanes im jerusalemischen Tempel errichteten Jupitersaltar bezeichne, so hier auf die Bildsäule des kapitolinischen Jupiter, die Hadrian auf dem Platz des ehemaligen Tempels errichten ließ. Es ist gewiß anzuerkennen, daß diese Erklärung (vgl. die weitere Ausführung Unters. S. 607), was das βδ. τ. ἐρ. angeht, eine höchst treffende ist und die Schwierigkeiten dieses Ausdrucks vollkommen lösen würde. Allein es fragt sich, ob die Bedenken gegen die Beziehung auf die Zerstörung unter Titus wirklich so bedeutend sind, wie Baur will, und ob nicht gegen seine Erklärung sich gleichfalls exegetische und historische Schwierigkeiten erheben. Ueber die falschen Messiasse ist schon oben das Nöthige bemerkt worden; dazu kommt aber weiter, daß die „Vielheit" der ψευδόχριστοι durch die Beziehung auf Barchochba nicht erklärt wird, sondern derselben vielmehr entgegensteht, und daß diese ψ. bei Matthäus keineswegs, wie Barchochba, als Verfolger der Christen, sondern als gefährliche Verführer erscheinen, deren Künsten man keinen Glauben schenken soll, daher auch V. 15 ff. keine Warnung an die Christen vor den sie verfolgenden Juden, sondern eine Warnung an die Juden (οἱ ἐν τῇ

Ἰουδαίᾳ) vor den sie bedrängenden (auswärtigen) Feinden zu fliehen sich vorfindet. Die bedeutenden Völkerkriege V. 7 passen gleichfalls nicht zu dem jüdischen Aufstand unter Hadrian, so sehr auch derselbe, wie Dio Cassius sich ausdrückt, „die ganze Welt in Bewegung setzte"; es heißt von ihnen nicht blos ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος, sondern βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, was nur auf zwei größere Reiche wie das römische und parthische, nicht aber auf das jüdische Volk gehen kann, das, überall zerstreut, keine βασιλεία bildete; die Partherkriege seit Claudius waren zwar an sich nicht sehr bedeutend, aber es kommt ja hierauf auch nicht an, sondern darauf, ob sie der damaligen jüdischen Christenheit als so bedeutend erschienen, daß sie als Vorzeichen des Endes betrachtet werden konnten, und dieß ist nichts Unmögliches, sondern sehr wahrscheinlich, da die glühenden eschatologischen Erwartungen jener Zeit alle derartigen Erscheinungen eifrigst ergriffen, an welche sich irgend eine bestimmtere Hoffnung anknüpfen ließ — sehen wir ja doch V. 6, daß schon ganz gewöhnliche Kriege und Kriegsgerüchte als Anlaß zu lebhafter Besorgniß, das Ende möchte nahe sein, bezeichnet werden —. Was die Christenverfolgungen betrifft, so waren die Verfolgungen in Jerusalem und Rom, bei welchen Jakobus, Paulus u. A. den Tod fanden, bedeutend genug, um auch manchen Abfall zu veranlassen (vgl. S. 23); auf die Verfolgungen unter Barchochba können die V.V. 9. ff. nicht bezogen werden, theils wegen des ἐθνῶν, theils weil dieselben zu den ὠδῖνες (V. 8), nicht aber zu den das τέλος bezeichnenden Ereignissen von V. 15 an gerechnet werden. Die Hauptschwierigkeit aber, welche der Beziehung von V. 15 auf den Krieg unter Hadrian entgegensteht, ist die, daß der Evangelist, der ein so großes Interesse für Judäa zeigt und der von V. 6 an die Ereignisse der Geschichte Schritt vor Schritt verfolgt, die Zerstörung durch Titus übergangen hätte, welche nicht nur den „θλίψεις" nach, sondern auch durch die entscheidende Bedeutung, die sie für die jüdische Theokratie und Nationalität hatte, ein unendlich wichtigeres Ereigniß war, als jenes Nachspiel unter Hadrian. Die ganze Rede Kap. 24 hat s. z. s. eine beschwichtigende, retardirende Tendenz; sie will einer zu frühen Erwartung des Endes entgegentreten (οὔπω τὸ τέλος), sie macht alle Ereignisse namhaft, welche kommen müssen, ehe das τέλος kommt, und unter diesen Ereignissen sollte nun gerade das bedeutendste, die Zerstörung unter Titus, übergangen oder mit dem Krieg unter Hadrian zusammengeflossen sein? Von der θλῖψις unter Hadrian

hätte V. 21 nicht gesagt werden können, sie sei die größte und entsetzlichste, die je geschehen sei und je geschehen werde, weil eben die unter Titus ihr vorhergegangen war. Auch ist die θλῖψις für unsern Verfasser eine bereits vorübergegangene, da er V. 22 von der Verkürzung der Tage der Trübsal spricht (was wohl gleichfalls nur ein vaticinium ex eventu sein kann); es sind V. 23 ff. wieder ruhigere Zeiten eingetreten, in welchen nur noch falsche Messiasse und Propheten ihr betrügliches Spiel mit Wundern treiben; der Verfasser müßte also nach der Beendigung des hadrianischen Kriegs geschrieben haben, was aber wiederum deswegen nicht recht passen würde, weil die Verwandlung Jerusalems in eine heidnische Stadt mit einem Jupiterstempel (βδέλυγμα τ. ἐ.) wahrscheinlich erst nach der Dämpfung des Aufstandes wirklich zu Stande kam (Münter, der jüd. Krieg S. 38. vgl. Baur S. 607). Endlich würde die Nothwendigkeit einer schnellen, keinen Augenblick versäumenden Flucht (V. 16—20) eher auf die Belagerung durch Titus hinweisen, als auf den sich längere Zeit hinziehenden Krieg unter Barchochba; der auffallende, zu dem spätern Krieg, wo nicht Jerusalem der Mittelpunkt des Kampfes war, allerdings passende Umstand, daß V. 16 ff. nicht (wie Luk. 21, 20. 21) von der Flucht aus Jerusalem insbesondere die Rede ist, erklärt sich doch genügend aus der allgemeinern Haltung, welche die ganze Rede im Vergleich mit der ganz auf das Speciellste eingehenden Darstellung des Lukas (21, 12. 20. 24. 19, 43. 44) beobachtet, sowie daraus, daß kurz vorher (23, 37 ff.) von den Jerusalem bevorstehenden Strafgerichten die Rede war, und es in Kap. 24 vor Allem der Tempel ist, um dessen Untergang es sich handelt. Ueber das βδέλυγμα ist schon früher bemerkt worden, daß es wahrscheinlich gerade zu den ältesten Elementen der matthäischen Reden gehört (S. 68); eine erst in der hadrianischen Zeit vorgenommene Einschiebung desselben in den Kontext von Kap. 24 (wie sie Baur Jahrb. 1851. S. 324 annimmt, weil auch nach seiner Ansicht das Evangelium im Ganzen nicht erst dieser spätern Zeit angehört) ist unwahrscheinlich, weil sonst diese Einschiebung auch bei Markus angenommen werden müßte, und weil Luk. 21, 20 zeigt, daß man in spätern Zeiten das dunkle und unklare βδ. τ. ἐρ. bereits mit bestimmteren Bezeichnungen der Zerstörung Jerusalems zu vertauschen anfing. Wenn gleich nun aber nach S. 68 ursprünglich eine bloße Entweihung des Tempels durch heidnischen Götzendienst mit dem βδ. gemeint war, so muß deßungeachtet der Evangelist obwohl nicht die

hadrianische, so doch die unter Titus erfolgte Verwüstung des Tempels im Auge gehabt haben, da er V. 2 offenbar von einer gewaltsamen Zerstörung spricht, wie sie nur durch Feindeshand geschehen kann (οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται). Ebenso findet sich 22, 6. 7 eine Interpolation des Gleichnisses von den Hochzeitgästen, die zum Ganzen (vgl. Luk. 14, 21 ff.) gar nicht paßt und daher nur durch die Absicht erklärt werden kann, eine Beziehung auf die wirklich erfolgte Zerstörung anzubringen (πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν; vgl. 27, 25 τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν). Wir nehmen daher mit de Wette und Credner an, daß der Evangelist die Zerstörung unter Titus berücksichtigte, den Ausdruck βδέλυγμα τ. ἐρ. aber, weil er ihm einmal vorlag, beibehielt, und zwar entweder ohne sich genauere Rechenschaft darüber zu geben, daß derselbe, wenn er ihn auch in der allgemeinern Bedeutung nahm, der Greuel der Verwüstung oder die greuelhafte Verwüstung selbst habe da, wo früher der Tempel „stand", ihren Standort aufgeschlagen *), doch nicht mehr in den Kontext paßte (sofern es, wenn der Tempel schon zerstört war, zur Flucht V. 16 zu spät gewesen wäre), oder mit Rücksicht auf die Greuel der Zelotenherrschaft, welche der Zerstörung Jerusalems vorhergegangen waren. Die Beziehung auf die Zeloten scheint zwar das abstractum βδέλυγμα gegen sich zu haben; aber auch Josephus bezieht (s. die Ausll. zu

*) Daß man den Ausdruck so nehmen konnte, beweist die Stelle Recogn. 1, 64 quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto. — Beachtenswerth ist auch die Stelle 1, 41 cum pateretur —, velum templi scissum est, velut lamentans excidium loco imminens. Diesen Sinn und nicht den symbolisch mystischen, den man aus Hebr. 9, 8 ableitet, hat dieses Faktum auch in unsern Synoptikern; es ist ein Zusatz, der zuerst bei Matthäus und zwar wahrscheinlich mit Rücksicht auf die wirklich erfolgte Zerstörung des Tempels hinzugekommen ist. Markus kann ihn ursprünglich nicht gehabt haben, da V. 38 (καὶ τὸ καταπέτασμα etc.) die bei ihm zusammengehörigen Verse 37 (ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν) und 39 (ἰδὼν — ὅτι οὕτως κράξας ἐξέπνευσεν) unpassend unterbricht; Lukas führt ihn nur noch kurz als historische Notiz nach; seine ursprüngliche Stellung und Bedeutung hat derselbe nur bei Matthäus, wo er mit der gleichfalls das Ende der alten Ordnung der Dinge ankündigenden Auferstehung der Heiligen wesentlich zusammengehört.

B. J. IV. 6, 3) die betreffenden danielischen Stellen auf die Greuel, welche diese Partei im Tempel verübte (IV. 6, 3 ἦν γὰρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμυ, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιάνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος. VI. 2, 1 τότε γὰρ ἅλωσιν αὐτῆς προεῖπον [οἱ προφῆται], ὅταν ὁμοφύλου τις ἄρξῃ φόνυ. τῶν ὑμετέρων δὲ πτωμάτων οὐχ ἡ πόλις καὶ τὸ ἱερὸν δὲ πᾶν πεπλήρωται; Θεὸς ἄρα, θεός αὐτὸς ἐπάγει μετὰ Ῥωμαίων καθάρσιον αὐτῷ πῦρ καὶ τὴν τοσούτων μιασμάτων γέμυσαν πόλιν ἀναρπάζει, womit weiter IV. 4, 3. 5, 2 und, was die Sache selbst, die greuelhafte Entweihung des Tempels durch Mord und Blutvergießen und sonstige Verletzungen der Heiligkeit des Ortes von Seiten der Zeloten und das eifrige Bestreben der Bessern jede Entweihung des Tempels zu verhüten, betrifft, die Stellen IV. 3, 6. 12. 13. 5, 1. V. 1, 2. 3. 13, 6 zu vergleichen sind). Unsrem Evangelisten ist es auch hier, wie überall, um die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung, um möglichst nahe Anschließung an alttestamentliche Stellen und ebendarum auch um Beibehaltung dieser von ihm vorgefundenen Prophezeiung zu thun (die wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, daß sich schon längere Zeit vor der Zerstörung auf Grund der Stellen Dan. 9, 27. 11, 31. 12, 11 bei den palästinensischen Christen der zunächst noch ganz unbestimmte Glaube gebildet hatte, das βδέλυγμα müsse etwa als Vorzeichen der κατάλυσις des Tempels durch den υἱὸς ἀνθρώπυ auf heiliger Stätte erscheinen, ehe das Ende komme, ein Glaube, der z. B. aus Anlaß der um's Jahr 40 schon beschlossenen Entweihung des Tempels durch eine Bildsäule des Caligula Jos. Ant. 18, 8 hervorgetreten sein mochte). Daß in Folge hievon und zugleich aus einer gewissen Scheu die Verwüstung des Tempels bestimmter zu bezeichnen (vgl. Baur Unters. S. 477) der Evangelist diesen Anhaltspunkt aus Daniel nicht fallen ließ, sondern ihn eben mit Rücksicht auf die Zeloten beibehielt, hat nichts Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, daß die Zelotenherrschaft an greuelhafter Gottlosigkeit alle in der israelitischen Geschichte vorgekommenen ähnlichen Beispiele weit hinter sich ließ, und daß gerade ihre Hartnäckigkeit es gewesen war, was die Zerstörung (ἐρήμωσις) des Tempels herbeiführte, die ja Titus selbst hatte verhindern wollen. An sich hätte der Ausdruck freilich etwas Dunkles und nicht ganz Zutreffendes gehabt, daher auch Lukas einen deutlichern an seine Stelle setzte (ὅταν ἴδητε

κυκλωμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς), aber die Beziehung auf die danielische Weissagung war unsrem Verfasser wichtiger als die formellen Rücksichten der sprachlichen Bezeichnung. Wenn nach Aristo von Pella (Eus. H. E. 3, 5) die jerusalemischen Christen noch vor der Belagerung, also etwa eben um die Zeit des Beginns der Zelotenherrschaft, die Stadt verließen *κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι᾽ ἀποκαλύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου* (also nicht auf die hier vorliegenden Weissagungen hin!), so mochte auf diesen Entschluß eben auch der Anblick dieser Entweihung des Tempels durch die „auf seinen Zinnen (Dan. 9, 17) stehende" Mörderrotte der Zeloten von Einfluß gewesen sein; den israelitischen horror vor Entweihung des Tempels durch Kampf, Mord, Brand und Profanirung der Kultusstätten mußten die palästinensischen Christen um so mehr theilen, als Jesus selbst seine jerusalemische Wirksamkeit mit einer Tempelreinigung begonnen hatte, sie mußten eben in dieser auch das Heiligste nicht mehr schonenden Entweihung den Gipfelpunkt aller Gottlosigkeit, das „Vollwerden der *ἀνομία*" und damit den Anfang des Endes für die jüdische Theokratie erblicken, und aus demselben Grunde konnte auch für unsern Verfasser (ähnlich wie 1 Joh. 2, 18 die Weissagung des Antichrists auf die Gnostiker gedeutet wird) die Zelotenherrschaft die Bedeutung des „Greuels" haben, der nach der Weissagung Jesu die „Verwüstung Jerusalems" herbeiführen sollte. Man könnte nun zwar noch einwenden, alle diese Hinweisungen auf die Zerstörung seien nicht bestimmt genug (vgl. dag. Luk. 19, 43 u. f.), um dieselben sicher auf sie beziehen zu können; allein es ist sehr natürlich, daß man nur sehr allmälig dazu fortschritt, den Reden Jesu Zusätze zu geben, welche sich geradezu auf jenes Faktum bezogen. Wir nehmen hienach an, daß das Evangelium zwischen den Jahren 70 und 80 unter der lebhaftesten Erwartung des nun endlich zu hoffenden Eintritts der Parusie (daher das *εὐθέως* V. 29) geschrieben ist, in einer Erwartung, wie sie eben durch die Zerstörung der heiligen Stadt erregt worden sein mußte; war ja doch gerade nach demjenigen Buche des A. T., welches damals für Juden und Christen die Grundlage aller Berechnungen der Zukunft bildete, nach dem Buch Daniel, die Erlösung durch den Messias eben in dieser Zeit der höchsten Drangsal zu erwarten (12, 1 „es wird eine Zeit der Drangsal sein, dergleichen nicht gewesen, seitdem Völker gewesen, bis zu selbiger Zeit;

aber zu selbiger Zeit wird dein Volk errettet werden.") *) In keinem Evangelium sind die Hinweisungen auf die Zukunft (z. B. in den Gleichnissen vom Himmelreich Kap. 13) und die Ermahnungen zur Wachsamkeit (Kap. 24. 25) so ausführlich gehalten, in keinem nehmen sie eine so hervortretende Stellung innerhalb des Ganzen ein, wie bei Matthäus; und keine Zeit konnte besser als diese eine Aufforderung dazu darbieten, die Lehre und Gesetzgebung Jesu in ihrer ganzen Vollständigkeit und in wohlgeordneter, übersichtlicher Darstellung seinen Bekennern, deren Heil von der treuen Beobachtung derselben abhieng, in die Hand zu geben; keine Zeit war geeigneter, eine so entschiedene Auseinandersetzung des gläubigen Judenthums mit dem ungläubigen, wie dieses Ev. sie enthält, hervorzurufen, als die, in welcher durch den Untergang der alten Theokratie die Sache Jesu einen so augenscheinlichen Sieg gewonnen hatte; jetzt war der rechte Augenblick gekommen, dem sich selbst zerstörenden Judenthum die Göttlichkeit der Person und Lehre Jesu in ihrer ganzen Wahrheit und Unangreifbarkeit gegenüberzustellen; und jetzt war es weder (wie Apok. 11) zu früh noch (wie Luk. 21, 24) zu spät dazu, die Zerstörung des altisraelitischen Heiligthums als das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge überhaupt anzusehen. Auch die Notiz 27, 8, daß der um die 30 Silberlinge des Judas gekaufte Acker ἕως σήμερον Blutacker heiße, führt auf die hier angenommene Entstehungszeit (und zwar auch für den historischen Theil des Ev.). Es ist zwar zu viel gesagt, wenn man (vgl. Tholucks Litt. Anzeiger 1849, Nr. 43) behauptet, nach der Zerstörung Jerusalems, bei welcher von der ganzen Stadt nur drei Thürme übrig

---

*) Auch bei den Juden wurden (vgl. Münter S. 8) die Messiashoffnungen durch das große Nationalunglück keineswegs gedämpft oder herabgestimmt, sondern vielmehr zu noch größerer Gluth und Energie als früher gesteigert. Es gehört hieher einmal das, was Josephus von Jonathan aus Cyrene erzählt (s. S. 21), sodann die Angabe Hegesipps (Eus. 3, 20), daß Domitian eine messianische Erhebung unter den Juden fürchtete, und einzelne Spuren, welche darauf hinweisen, daß Barchochba nicht der erste Pseudomessias der Zeit nach der Zerstörung war (Münter S. 47). Die Worte Matth. 24, 24—26 über die Pseudomessiasse nach dieser Zerstörung warnen so eindringlich vor Hoffnungen dieser Art und geben zugleich ein so bestimmtes, lebendiges Bild des eifrigen Suchens nach einem Messias, daß man nicht umhin kann, darin eine Beziehung auf messianische Umtriebe in Palästina zu erkennen (ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστός ἢ ὧδε —, ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστὶν, — ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις).

blieben, habe von Erhaltung dieses Namens nicht mehr die Rede sein können (denn ganz verödet war die Stadt seit der Zerstörung nicht, vgl. Münter S. 40, daher wir unter Trajan schon wieder eine Christengemeinde in ihr finden, Eus. H. E. 3, 11. 32); aber Interesse hatte die Erwähnung dieses Umstands allerdings nur für palästinensische, sich für jerusalemische Lokalerinnerungen noch interessirende Judenchristen einer noch ziemlich frühen Zeit. Was endlich die äußern Zeugnisse betrifft, so benützt allerdings der zwischen 90 und 96 geschriebene erste klementinische Brief das Matthäusevangelium noch nicht, wie aus der gänzlich abweichenden Beschaffenheit seiner evangelischen Citate hervorgeht; wohl aber der Brief des Barnabas, der in die ersten Zeiten Hadrian's fällt, in welchen der Bau des Jupitertempels erst beschlossen, aber noch nicht in's Werk gesetzt war. Der Verfasser sagt nämlich Kap. 16: *Πέρας γοῦν πάλιν λέγει· Ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσι* (freie, ex eventu gestaltete Paraphrase von Jes. 49, 17). *Γίνεται. Διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς* (*Ἰουδαίους*) *καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται* (die zum Bau beorderten Werkleute) *οἰκοδομήσουσιν αὐτόν* (indem der heidnische Tempelbau ironisch als Wiederaufbau des jüdischen Tempels genommen wird, was der Verfasser um so eher thun konnte, als er vorher von diesem letztern gesagt hat *σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ*). Der Ausspruch Kap. 4 Dicit filius Dei Resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam findet sich zwar in keinem unsrer Evangelien; aber ganz im Geist des Matthäusevangeliums ist das *ὑπερηγάπησεν* (*Ἰησοῦς*) *αὐτὸν* (*τὸν Ἰσραήλ*) Kap. 5; ebenso weisen die darauf folgenden Worte *ἀποστόλους ἐξελέξατο ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* (obwohl *εἰς μ.* blos bei Lukas handschriftlich sicher ist) auf Matthäus (9, 13) hin, weil nur bei ihm ein solcher *ἄνομος*, der *τελώνης Ματθαῖος*, Apostel Jesu wird (während das *ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι* Luk. 5, 8 doch zu schwach ist, als daß diese Stelle zu Grund liegen könnte); ebenso Kap. 7 das *ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ* auf Matth. 27, 34 (da Markus und Lukas von keiner *χολή* wissen), noch mehr aber die Stelle attendamus ergo, ne forte, sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur, auf Matth. 20, 16. 22, 14 (während es bei Markus und Lukas fehlt); die Worte sicut scriptum est mit Credner

Beitr. 1, 28 der Traditionshypothese zu lieb für ein Glossem zu erklären, geht nicht an, da sie nothwendig sind, um den Ausspruch als Citat kennbar zu machen und ihm das Gewicht einer objektiv vorliegenden, wohl bekannten, Allen zur Nachachtung vorgelegten drohenden Weissagung zu geben. Auch der unter Hadrian lebende Basilides hatte ein Evangelium, in welchem die Stellen Matth. 7, 6. 19, 11. 12 mit geringen Abweichungen vorkamen (Epiph. haer. 24, 5. Clem. Str. 3, 1), und Papias hatte nicht das allerdings auch den Namen des Matthäus an der Stirne tragende Hebräerevangelium, sondern ein mit dem unsern im Wesentlichen identisches Evangelium, da er eine Erzählung von einer bei Jesu angeklagten Frau, welche nach Eusebius im Hebräerevangelium stand, offenbar nicht aus diesem, sondern wie seine übrigen Erzählungen aus mündlicher Ueberlieferung mitgetheilt hatte (im andern Falle hätte sich Eusebius ungefähr ebenso ausgedrückt, wie 4, 22 von Hegesipp: ἔκ τε τοῦ καϑ' Ἑβραίες εὐαγγελίε – τίϑησιν); die Bemerkung Baur's (Unters. S. 581), daß die papianische Bezeichnung des Matthäusevangeliums als einer die λόγια des Herrn enthaltenden Schrift den sprechendsten Beweis dafür gebe, daß unser Evangelium, in welchem ja das Didaktische ein so wesentliches Uebergewicht über das Faktische behauptet, mit dem des Papias in der Hauptsache identisch gewesen sein müsse, diese Bemerkung gilt namentlich dem (nazaräischen) Hebräerevangelium gegenüber, denn in diesem war, soweit aus den Bruchstücken bei Hieronymus und Origenes zu urtheilen ist, das Doktrinelle kürzer, das Historische, wie z. B. die Tauf- und Auferstehungsgeschichte, ausführlicher, ja mit großer Breite behandelt, so daß dasselbe nicht als eine Sammlung von λόγια bezeichnet werden konnte. Zugleich trägt das Hebräerevangelium einen historischen und dogmatischen Charakter an sich, der allerdings (z. B. in der auch hier dem Petrus eingeräumten hohen Stellung, in der Erzählung von einer priesterlichen Wache am Grab Jesu) seine ursprüngliche Verwandtschaft mit unsrem Matthäus erkennen läßt, deßungeachtet aber dasselbe einer späteren Zeit zuweist. Die von Origenes und Hieronymus aufbehaltene Stelle ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ με, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν με, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ hat eine unverkennbare Analogie mit dem Verhältniß zwischen Jesus und dem πνεῦμα, wie dasselbe in unsrem Matthäus sich darstellt (1, 20 τὸ ἐν αὐτῇ γεννηϑὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίε. 4, 1 ἀνήχϑη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος,

wofür Luk. 4, 1 ἐν τῷ πν.), aber sie enthält zugleich (was auch Schneckenburger trotz seiner Ansicht von der Priorität des Nazaräerevangeliums anerkennt, Urspr. S. 124. 146) bereits eine dogmatische Ausbildung der Christologie, von der unser Matthäus noch ferne steht, es handelt sich hier nicht mehr blos um die allgemeine Gewißheit, daß der heilige Geist das Princip der Persönlichkeit Jesu gewesen sei und Jesus hiedurch sich von allen andern Menschen unterschieden habe, sondern es ist hier schon das Verhältniß zwischen beiden, die Art und Weise, wie der Geist Jesu sich als seines Organes bediente, in einer an Cerinth und die übrige Gnosis anstreifenden Weise fixirt und durch die Geschichte Jesu durchgeführt. Dasselbe ist der Fall in der Stelle: **Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum**; statt einer Stimme vom Himmel haben wir auch hier bestimmt den Geist als das zu Jesu sich in ein immanentes Verhältniß setzende Subjekt, statt einer einfachen Erklärung Jesu zum Messias ein Theologumenon über sein Verhältniß zu den Propheten und zum Geist selbst (**requies mea**), welches letztere schon an die ebionitische Lehre von dem wahren, in Jesu zum letzten Male sich inkarnirenden und damit zur Ruhe gelangenden Propheten erinnert. In einer andern (Matth. 18, 21 f. verwandten) Stelle wird die Pflicht der Versöhnlichkeit wiederum dogmatisch, und zwar gleichfalls mit Bezugnahme auf die für dieses Evangelium charakteristische Geisteslehre, motivirt: **si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus eius: septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam, ego dico tibi, usque septuagies septies; etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati.** Während ferner Matthäus einfach erzählt, Jesus habe sich von Johannes taufen lassen, tritt im Hebräerevangelium bereits die Reflexion darauf hervor, ob es nicht ein Widerspruch sei, daß Jesus, der doch keine Sündenvergebung bedurfte, dieser Taufe sich unterzogen habe: **Ecce, mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est**, welches Letztere entweder so zu verstehen ist,

auch die Weigerung Jesu sei keine ignorantia (unbewußte Verfehlung) und Jesus mithin vollkommen sündlos gewesen, oder so, vor der Geistesmittheilung bei der Taufe sei Jesus zwar ohne peccatum, aber nicht ohne die Möglichkeit einer ignorantia gewesen und deswegen habe er die Geistesmittheilung bedurft (vgl. die Stelle in quo libro, nämlich der praedicatio Pauli, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum, de non iter. bapt. in Cypr. opp. p. 139). Das nazaräische Hebräer- oder Matthäusevangelium kann also nicht die Voraussetzung unsres Matthäus sein, und ebensowenig das ebionitische, von dem Epiphanius Nachricht gibt; dieses Evangelium, allerdings unsrem Matthäus nahe verwandt, (vgl. Schneckenb. S. 122 ff.) enthielt theils willkürliche Zusätze und Veränderungen im Geist des spätern Ebionitismus, wie ihn die klementinischen Homilien repräsentiren (so die Aussprüche *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας* etc., vgl. Matth. 9, 13 *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν; μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν*, und die Veränderung der *ἀκρίδες* Matth. 3, 4 in *ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ*), theils Kombinationen verschieden lautender Angaben in ältern Evangelien: *ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου — — καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα* (Luk. 3, 22), *καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (einige Codd des Lukas und Justin dial. c. Tr. 88), *καὶ περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα* (cf. Just. ib. *πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ*), *ὃν ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ Σύ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ᾽ ὃν εὐδόκησα* (Matth. 3, 17). *καὶ τότε ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε Δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον· ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων Ἄφες, ὅτι οὕτως ἔστι πρέπον πληρωθῆναι πάντα* (vgl. Matth. 3, 14. 15.). Dieser Darstellung, die sich so deutlich als kombinirende Verarbeitung verschiedener Berichte zu erkennen gibt, die Priorität vor der des Matthäus zuzuerkennen (wie sogar Hilgenfeld Evv. Justins S. 165 f. thut), wäre auch deswegen nicht passend, weil die Absicht, die göttliche Würde Jesu durch eine Reihe von Stimmen und Zeichen in recht äußerlich empirischer Weise zu beurkunden, hier zu klar und zugleich in einer zu sehr schon ganz apokryphischen Manier hervortritt, als daß man dieser Erzählung ein hohes Alter zuschreiben

dürfte. Matth. 3, 14 wird allerdings die Superiorität Jesu über den Täufer bereits hervorgehoben und ihre Anerkennung diesem selbst in den Mund gelegt, aber in einer ganz unbestimmten Weise, welche zeigt, daß der Evangelist doch nicht geradezu zu behaupten sich getraut, Johannes habe in Jesu den Messias erkannt; der Evangelist begnügt sich vielmehr damit, Jesu nur erst ein ganz allgemeines Zeugniß seiner höhern Würde von dem letzten und höchsten Propheten des alten Bundes geben zu lassen, und ist noch nicht im Stande, dieses Zeugniß nun auch näher zu motiviren, weil er weder von dem *πῦρ* noch von dem *φῶς μέγα* etwas wußte. Von einer so allgemeinen unmotivirten und einfachen Darstellung konnte man wohl zu einer bestimmtern und zusammengesetztern fortgehen, nicht aber umgekehrt; es ist nicht abzusehen, wie ein späterer Bearbeiter dazu gekommen sein sollte, das Außerordentliche des Taufaktes, wie er hier dargestellt war, wieder zu der weit einfachern Gestalt, die er in unsern Evangelien hat, herabzustimmen, noch auf der andern Seite, wie die schon ganz mythische Darstellung des ebionitischen Evangeliums ohne Voraussetzung einfacherer, der Geschichte noch näherer Darstellungen entstehen konnte, noch weniger aber, wie Schneckenburger S. 121 den vergleichungsweise so einfachen Bericht des ersten Evangelisten von dem Bestreben ableiten wollte, die Scene noch effektvoller zu machen als im ebionitischen Evangelium. Das Letztere enthält vielmehr einen Widerspruch, welcher deutlich zeigt, daß es von der in unsrem Matthäus bereits vorliegenden Darstellung ausgeht, um sie zu steigern und zu motiviren. Die Worte *ἄφες, ὅτι οὕτως κ. τ. λ.* haben ja einen Sinn nur in der Darstellung des Matthäus, sofern hier Jesus durch die Weigerung des Johannes genöthigt ist, ihm einen Grund anzugeben, warum er von seinem Vorhaben, sich taufen zu lassen, nicht abstehen könne; im ebionitischen Evangelium aber stehen sie ganz sinn- und zwecklos da (was sein Verfasser selbst fühlte und daher das *δικαιοσύνην* wegließ, aber freilich ohne damit den Uebelstand beseitigen zu können), sie haben keinen Sinn mehr, weil sie ja das, was sie hier motiviren sollen, nämlich die Weigerung Jesu den Johannes zu taufen, unmöglich motiviren können; dieser Widerspruch kann nur dadurch entstanden sein, daß man die Ordnung des Matthäus umkehrend, die himmlischen Zeichen und Stimmen der Rede des Täufers vorangehen ließ, um im Hinblick auf jene ihm eine recht bestimmte Anerkennung Jesu in den Mund legen zu können, hiedurch aber in die Inkonvenienz ge-

rieth, die nur vor der Taufe möglichen Worte ἄφες κ. τ. λ. nach der Taufe setzen zu müssen, weil diese wiederum dem Herabkommen des Geistes und den übrigen σημεῖα vorangehen mußte. Ebenso ist die Behauptung unrichtig, die matthäische Erzählung weise auf eine ältere zurück, in welcher die Weigerung des Täufers motivirt war; das Motiv derselben liegt vielmehr für den Evangelisten einfach in dem Zwecke seines Berichtes, mittelst dieser Weigerung ein Zeugniß für die Messianität Jesu und eine Erklärung davon herbeizuführen, warum Jesus, obwohl er der Höhere war, doch von Johannes sich taufen ließ (vgl. Ewald Evv. S. 160. f.); keinenfalls aber wäre eine solche ältere Darstellung im ebionitischen Evangelium zu suchen. Endlich ist auch der Umstand zu beachten, daß noch nicht einmal die Rekognitionen und Homilien dieses Evangelium zu kennen scheinen, sofern sie das Auftreten Jesu gegen den Opferkultus keineswegs durch Anführung obiger oder einer verwandten Stelle begründen (vgl. besonders Hom. 3, 51 u. 52). Schließlich kommt daher auch Schneckenburger auf das mit dem unsrigen im Wesentlichen identische Resultat, daß unser Matthäus nicht gerade schon „diese ausgeartete Form des Hebräerevangeliums", welche in den Fragmenten bei Epiphanius und Hieronymus vorliegt, sondern eine noch „einfachere Form" desselben voraussetze (S. 171), und daß es eine nicht etwa erst zum Gebrauch der katholischen Kirche, sondern schon früher für (außerpalästinensische) Judenchristen abgefaßte Schrift sei (S. 149). Auch Justin der Märtyrer weiß nichts von dem nazaräischen und ebionitischen Evangelium, indem seine evangelischen Citate von beiden, namentlich vom erstern, abweichen, wogegen er, wie auch Hilgenfeld (die Evv. Justins S. 277) zugibt, Matthäus häufig berücksichtigt. Der Verfasser der ignatianischen Briefe führt zwar Smyrn. 3 einen im nazaräischen Hebräerevangelium enthaltenen Ausspruch Jesu an (λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, vgl. Hieron. de vir. ill. c. 16), und möglicherweise können daher seine übrigen, an Matthäus erinnernden, Stellen gleichfalls aus dieser mit unsrem Matthäus immerhin verwandten Schrift genommen sein; allein eben jenes Citat zeigt, daß schon damals das Hebräerevangelium von dem des Matthäus sehr verschieden war, oder war es auch nicht ersterem, sondern der doctrina Petri entnommen, in welcher Origenes diese Stelle fand, und auch hievon abgesehen ist es wegen des vollkommenen Zusammentreffens im Ausdruck, das in den meisten der an Matthäus er-

innernden Stellen zu bemerken ist, das Wahrscheinlichere, daß er hier unsern Matthäus gebraucht. Diese Stellen sind folgende: **ad Polyc.** 2 *φρόνιμος γίνȢ ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος ὡσεὶ περιστερά*, ganz nach Matth. 10, 16; **Smyrn.** 1 *ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ᾽ αὐτοῦ* nach Matth. 3, 15; **ib.** 6 *ὁ χωρῶν χωρείτω* vgl. Matth. 19, 12; **Trall.** 11 *φυτεία πατρός*, Anspielung auf Matth. 15, 13; **Eph.** 19 der *ἀστὴρ* bei der Geburt Christi, Matth. 2 (sämmtlich Matthäus eigenthümliche, bei Lukas und Markus fehlende Stellen); **Eph.** 17 *μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος* nach Matth. 26, 7 (Mark. 14, 3), anders Luk. 7, 38; **Rom.** 6 *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν κερδήσῃ τὸν κόσμον ὅλον, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ*, fast ganz = Matth. 16, 26, ganz verschieden von Luk. 9, 25. Das Hebräerevangelium wird hienach zum ersten Mal in den schon über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabgehenden ignatianischen Briefen, ja vielleicht noch nicht einmal in diesen citirt, das des Matthäus dagegen schon bei Justin und Barnabas (indem bei der schroff antijüdischen Tendenz des Letztern eine Bezugnahme auf Matthäus doch wahrscheinlicher ist als auf das Evangelium der Nazaräer, obwohl die von ihm citirten evangelischen Stellen auch in letzterem gestanden haben können). Das Matthäusevangelium trägt aber auch sehr viele innere Merkmale eines sehr frühen Ursprungs an sich. Es gehören hieher, was den Sachinhalt betrifft, die im Obigen nachgewiesene Beschränkung seines Gesichtskreises auf das Verhältniß des Christusglaubens zum Judenthum, indem bei ihm das Christenthum noch nicht die Weltreligion (wie bei den Judenchristen des zweiten Jahrhunderts), sondern die Erlösung Israels ist, seine genaue Bezugnahme auf die jüdischen Sekten und Lehren, welche bei Markus und Lukas schon verschwunden ist, die Beibehaltung von Aussprüchen Jesu, die in spätern Evangelienschriften wohl nur deswegen weggelassen sind, weil sie dem Bewußtsein einer spätern Zeit nicht mehr entsprechen wollten, nämlich der zu der spätern Christologie nicht mehr recht stimmenden Stelle, in welcher Jesus von seiner Demuth spricht, und des Verbotes des Schwörens, sowie die in ihm allein noch vorhandene Einfachheit, mit welcher es Person und Geschichte Jesu schildert, indem es noch nicht wie Markus und Lukas darauf ausgeht, das Außerordentliche, Mirakulöse und Uebermenschliche an ihr überall hervorzuheben, sondern auch die Wunder Jesu vorzugsweise als Beweise seiner Menschenfreundlichkeit (nicht als Erweisungen einer

ihm inwohnenden übernatürlichen „δύναμις") faßt und ihn überhaupt noch ganz als den „demüthigen", ohne allen äußern Glanz auftretenden „Menschensohn" darstellt. Der Evangelist hat zwar bereits die Lehre von der übernatürlichen Empfängniß — denn daß die Stelle 1, 18—23 nicht erst von dem katholischen Bearbeiter eingefügt ist, sondern von dem judenchristlichen Verfasser selbst herrührt, beweist V. 21 die Deutung, die dem Namen Jesu gegeben wird, und das σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ —; aber er zieht aus ihr im weitern Verlauf seiner Schrift noch keine Consequenzen, er bezeichnet Jesum 9, 8 geradezu als Mensch (δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις, Luk. 5, 28 und Mark 2, 13 weggelassen), er ist, wie es hienach und nach der Einfachheit der Erzählung den Anschein hat, derjenige Berichterstatter, welcher die übernatürliche Empfängniß zuerst in die evangelische Geschichte einführt, und ebendarum sind bei ihm noch Spuren der älteren Auffassung stehen geblieben, nach welcher Jesus ein von Gott wegen seiner Reinheit und Frömmigkeit erst durch die Geistesmittheilung zum χριστός erhobener ἄνθρωπος ist. So heißt es 3, 15 vor der Geistesmittheilung πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, und 12, 18 ὁ παῖς μου, mein Knecht, ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν etc. (vgl. AG. 2, 36 κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν. 4, 27 τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας und die bestimmtere Ausbildung dieser Lehre bei der Mehrzahl der Judenchristen ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων, — διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς χριστὸν Just. Dial. 67); auch die Veränderung des τί με λέγεις ἀγαθόν in τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ (19, 17) hängt vielleicht mit dieser christologischen Ansicht zusammen, und die Versuchungsgeschichte in der Form, wie sie bei Matthäus vorliegt, indem sie hier als Prüfung der Treue Jesu gegen Gott erscheint, hat ihre eigentliche Bedeutung eben nur innerhalb der Anschauung von Jesu als ἄνθρωπος, der seine Würdigkeit zum Messiasberuf durch die That zu bewähren hat. Der Verfasser wollte wohl die Lehre von der Geburt Jesu aus dem heiligen Geist bei denjenigen Judenchristen, welche dieselbe noch nicht kannten, erst einführen, daher er sie noch durch eine alttestamentliche Stelle zu beglaubigen nöthig findet, während sie bei Lukas als etwas längst Feststehendes erscheint; auch dieser Umstand spricht für eine frühe Zeit und erklärt zugleich, warum der Verfasser deßungeachtet die

für das Judenchristenthum so wichtige davidische Abstammung der Familie, der Jesus angehörte, beibehielt *) und auch sonst in seiner Darstellung der Person und Geschichte Jesu von der ältern judenchristlichen Auffassung sich noch sehr wenig entfernte. Was aber die Form, die litterarische Eigenthümlichkeit des Evangelisten angeht, so ist die noch ziemlich niedere Stufe historischer Kunst, welche seine Schrift verräth, theils oben (S. 72. ff.), theils auch sonst bei den Verhandlungen über die Aechtheit des Evangeliums (von Sieffert u. A.) hinlänglich in's Licht gesetzt worden. Der Evangelist hat allerdings einen bestimmten Plan, indem er neben der chronologischen Reihenfolge der Begebenheiten und Reden zugleich eine Anordnung des geschichtlichen und didaktischen Stoffes nach sachlichen Gesichtspunkten befolgt; allein eben diese Aneinanderreihung des Gleichartigen ist ein Beweis, daß wir hier die evangelische Geschichtschreibung noch in ihren unvollkommensten Anfängen, noch in den ersten Versuchen, eine Einheit in das früher noch ungeordnete Material zu bringen, vor uns haben. Sie hat auch im Einzelnen Uebelstände zur Folge, wie sie nur in einer Periode möglich sind, in welcher die Geschichtschreibung, noch ganz in den Sachinhalt vertieft, sich mit dem Bestreben nach übersichtlicher Gruppirung des Stoffes begnügt und noch kein Bewußtsein über die an eine geschichtliche Komposition zu stellende Forderung einer genetischen, kontinuirlich fortschreitenden Entwicklung hat; so z. B. die unhistorische und zum Theil (7, 12) unlogische Aneinanderreihung so vieler nicht zusammengehöriger Aussprüche Jesu namentlich im zweiten Theil der Bergrede, ein Fehler, der bei den Parabeln und in den didaktischen Kapiteln 18. 24 und 25 wiederkehrt. In Folge dieser vorzugsweise nur dem Sachinhalt zugewandten Unbekümmertheit um historische und logische Konnexität der Darstellung nimmt es der Evangelist auch im Einzelnen mit Wiederholungen, unpassenden Einschiebungen (12, 40 ὥςπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους etc.), geschichtlichen Unwahrscheinlichkeiten sehr leicht (so die zwei Esel des Einzugs und der Widerspruch, daß Jesus dem geheilten Aussätzigen verbietet, seine Heilung bekannt zu machen, obwohl dieselbe im Beisein großer

*) Daß die Empfängniß aus dem heiligen Geist für das jüdische Bewußtsein die Angehörigkeit Jesu zum davidischen Geschlecht nicht aufhob, sofern er auch so der Sohn der dem Davididen Joseph μνηστευθεῖσα γυνή Maria ist, hierüber s. Delitzsch in Rudelb. Zeitschr. XI. 581.

Volksmassen geschehen ist, und daß er dasselbe Verbot, das für ihn als Erfüllung von Jes. 42, 2 Werth hat, bei der 12, 15 erzählten öffentlichen Heilung einer großen Anzahl Kranker anbringt). Wie sehr sodann andrerseits das Matthäusevangelium namentlich dem des Markus gegenüber durch seine die Aussprüche Jesu noch in ihrer ganzen prägnanten Eigenthümlichkeit und Anschaulichkeit wiedergebende Ursprünglichkeit sich als eine ältere, noch nicht durch das Stadium verständiger Reflexion hindurchgegangene Schrift beurkundet, davon wird später, wenn wir das Markusevangelium betrachten, noch besonders die Rede sein. Die älteste Geschichtform ist immer die objektive, die noch in die Sache vertieft ist; das Interesse an der Sache ist es, was die Geschichtschreibung zuerst hervorruft und dessen Befriedigung zunächst ihr einziges Bestreben ist; erst wenn diese objektive Geschichtschreibung fertig und vollendet dem Geiste gegenüber steht, erwacht die Reflexion auf die Forderungen, welche das denkende Bewußtsein an die Form einer geschichtlichen Darstellung macht, die Reflexion auf die Forderungen der Vollständigkeit, der genetischen Anordnung (Luk. 1, 3), der innern Uebereinstimmung alles Erzählten unter sich, der Beseitigung alles den logischen Gesetzen widerstreitenden Mangels an Zusammenhang und Zusammengehörigkeit des Einzelnen; zuerst Sammlung des Stoffes (*ἀπομνημονεύματα*), dann Geschichte, zuerst Logographie, dann Historiographie, zuerst die noch in der Sache lebende Objektivität, dann erst die das Gegebene nach logischen Gesetzen verarbeitende verständige Subjektivität. — Schwieriger ist es, die Zeit der letzten (katholischen) Bearbeitung zu bestimmen, da der Urheber derselben sein Original, wie dieß die stehengebliebenen judaistischen Bestandtheile zeigen, ganz unverändert gelassen und von seinem Eigenen nur sehr Weniges hinzugethan hat. Der Bericht des Papias läßt uns im Ungewissen, ob zu seiner Zeit unser Matthäus schon vorhanden war; aber bei Justin ist es wahrscheinlich, daß er den Schluß 28, 19 schon in seinem Matthäus las (vgl. apol. 1, 39 *ὡς ἀπεςάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριςοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*). Es liegt in der Natur der Sache, daß ein katholischer Bearbeiter an ein dem Judenchristenthum so große Concessionen machendes Original nur in einer Zeit sich so genau halten konnte, in welcher dieses noch den Grundstamm der Kirche bildete und die Heidenchristen noch als *προςήλυτοι* des *λαὸς θεοῦ* galten, also nur im ersten Jahrhundert und namentlich z. B. noch vor dem Brief

des Barnabas, der eben diese Ansprüche des Judenchristenthums bestreitet. Aus Papias könnte man zwar schließen, es habe zu seiner Zeit nicht nur keine allgemein angenommene, sondern noch gar nicht einmal irgend eine befriedigende und brauchbare griechische Bearbeitung der matthäischen Redensammlung gegeben (ὡς ἠδύνατο ἕκαστος); allein wenn auch das Erste richtig ist, so doch nicht das Zweite. Die angeführten Worte des Papias drücken vielmehr nur ein subjektives Urtheil aus, daß es keine ganz befriedigende Uebersetzung gebe, ein Urtheil, das (vgl. Jahrb. 1851. S. 168. ff.) mit der in dogmatischen Gründen wurzelnden Abneigung des Papias gegen schriftliche Evangelien zusammenhängt und daher nichts dagegen beweisen kann, daß unser Matthäus schon damals vielfach verbreitet und anerkannt war. Wir werden am sichersten gehen, wenn wir unsere Bearbeitung und die mit ihr beginnende allgemeinere Verbreitung des Evangeliums nicht früher als den ersten klementinischen Brief, der es noch nicht kennt, dagegen um ein Gutes früher als den Brief des Barnabas setzen, also um die Jahre 90—100. Zur Zeit des Papias war das matthäische Original durch griechische Bearbeitungen schon so sehr verdrängt, daß dieser Schriftsteller, weil er letztern nicht recht traute, nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung zur Gewißheit darüber, *τί Ματθαῖος λέγει*, gelangen zu können hoffte; auch dieß setzt voraus, daß das griechische Evangelium schon längere Zeit vor Papias im Umlauf war, und desgleichen werden wir später sehen, daß der unsern Matthäus voraussetzende Lukas nicht gar zu weit unter die Zerstörung Jerusalems herabgesetzt werden darf und auch aus diesem Grunde das Ende des ersten Jahrhunderts als die Zeit betrachtet werden muß, in welcher unsre Schrift schon eine weite Verbreitung gewonnen hatte.

II. Das Lukasevangelium.

I. Der schriftstellerische Zweck des dritten Evangelisten. Während die übrigen Evangelisten uns keine ausdrücklichen Angaben über die Motive, welche sie bei der Komposition ihrer Schriften leiteten, hinterlassen haben, kommt das dritte Evangelium den Untersuchungen hierüber dadurch zu Hülfe, daß sein Verfasser in dem Proömium Kap. 1, V. 1—4 selbst die Gesichtspunkte angibt, von welchen er bei seiner Darstellung der evangelischen Geschichte ausgegangen ist. Er sagt, da bereits Viele es versucht haben, eine Erzählung aufzusetzen über die in der christlichen Welt vollbrachten Thatsachen, und zwar gemäß den Ueberlieferungen Derer, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, so habe auch er beschlossen, nachdem er Allem von vorn herein genau nachgegangen, es für den Theophilus der Reihe nach zu schreiben, damit er über die Lehren, in welchen er Unterricht empfangen, das Zuverläßige oder das Wahre erfahre, auf das er sich verlassen könne *). Auf den ersten Anblick scheinen nun freilich

---

*) Die Erklärung von Wilcke, De Wette u. A., wornach dieser letzte Satz gleichbedeutend wäre mit ἵνα ἐπιγνῶς, ὅτι οἱ λόγοι, περὶ ὧν κατηχήθης, εἰσὶν ἀσφαλεῖς, ist sowohl in sachlicher als in sprachlicher Beziehung unzuläßig. In ersterer, weil Lukas in diesem Fall bestimmter hätte hervorheben müssen, daß er nach vollkommen zuverläßigen Quellen gearbeitet habe, in letzterer, weil die Konstruktion οἱ λόγοι, περὶ ὧν κατηχήθης = Lehren, in denen du unterrichtet wurdest, sowohl mit dem sonstigen griechischen als insbesondere mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch unverträglich ist. κατηχεῖσθαι wird wie διδάσκεσθαι immer mit dem Akkusativ des Gegenstandes, der den Inhalt des Unterrichts bildet, konstruirt. Vgl. A.G. 18, 25 κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίȣ, Gal. 6, 6 ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον. Const. ap. 3, 5. 7, 29. 8, 6. Athanas. epist. hortat. t. 1. p. 963. ed. Par. τοῖς βȣλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. περὶ steht bei κατηχεῖσθαι, wenn nicht der Inhalt der Belehrung selbst, sondern ein Objekt, in Betreff dessen die Belehrung erfolgt, auf welches sie Bezug hat, angegeben wird. Beide Konstruktionen finden sich vereinigt A.G. 21, 24 ὅτι ὧν κατήχηνται περί σοῦ οὐδέν ἐστιν (= οὐδέν τούτων ἅ), vgl. V. 21 κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ, ὅτι ἀποςασίαν διδάσκεις etc. Die richtige

die in diesen Versen angegebenen Motive nicht recht zu einander zu passen; denn wenn die schon vorhandenen Darstellungen aus der Ueberlieferung der Augenzeugen geflossen waren, so mußten sie, wenn auch nicht gerade vollständig (πᾶσι), genau (ἀκριβῶς) und chronologisch geordnet (καθεξῆς), doch zum Mindesten zuverläßig sein, so daß der Verfasser dem Theophilus eine zuverläßige Erzählung nicht erst in die Hände zu geben brauchte, Vollständigkeit, Genauigkeit und Ordnung konnte er an ihnen vermissen, nicht aber Zuverläßigkeit. Allein der Umstand, daß den frühern Darstellern authentische Ueberlieferungen der Augenzeugen zu Gebote standen, schließt ja die Möglichkeit nicht aus, daß ihren Bearbeitungen derselben an vielen Punkten die ἀσφάλεια entweder wirklich oder doch im Urtheil unsres Evangelisten abging; dieser selbst war hievon jedenfalls überzeugt, da er sonst seine Schrift nicht als diejenige bezeichnet haben würde, welche dem Theophilus die ἀσφάλεια in Betreff der evangelischen Geschichte und Lehre bekannt machen werde, er gesteht seinen Vorgängern zu, daß sie sich im Ganzen an die Ueberlieferung der Apostel gehalten haben, aber er ist der Ansicht, daß nicht Alles in ihren Darstellungen dieser Ueberlieferung zuverläßig sei, er glaubt ihnen gegenüber kritisch, berichtigend zu Werke gehen zu müssen, obwohl er dieses Urtheil mehr blos andeutet, als geradezu ausspricht. Zu diesem Streben nach Wahrheit und Zuverläßigkeit kommen nun aber nach V. 3 auch die Gesichtspunkte der den ganzen Inhalt der heiligen Geschichte erschöpfenden Vollständigkeit, der die verschiedenen Partien der Erzählung mit allem dazu gehörigen Detail wiedergebenden Genauigkeit und der von einem Punkte zum andern kontinuirlich fortschreitenden, die Begebenheiten in der rechten Folge an einander reihenden chronologischen Erzählungsweise. Auch hier läßt uns die ausdrückliche Hervorhebung dieser Gesichtspunkte vermuthen, daß der Verfasser bei seinen Vorgängern Manches in diesen Beziehungen vermißte, daß er, wie in Bezug auf den Inhalt, so auch auf die Form ihrer Darstellungen mit ihnen nicht überall zufrieden war. Nach all' Dem haben wir in dem dritten Evangelisten einen kritischen Geschichtschreiber vor uns, welcher darauf ausging, an die

---

Uebersetzung hat auch Ewald Jahrb. II. 183; nur heißt ἀσφάλεια nicht Gewißheit, sondern Irrthumsfreiheit, Zuverläßigkeit, Wahrheit und steht hier für τὸ ἀσφαλές, wie ἡ ἀλήθεια für τὸ ἀληθές (Mark. 5, 33). Ebenso Credner S. 146.

Stelle der ihn nicht befriedigenden zahlreichen ältern Darstellungen etwas Besseres zu setzen, einen Geschichtschreiber, der bereits auf eine frühere Periode der evangelischen Litteratur zurückblickt und sich zu dem Unternehmen aufgefordert fühlt, eine den Gesetzen der Historiographie mehr entsprechende Bearbeitung der apostolischen Ueberlieferungen zu geben, als dieß bisher geschehen war. Darüber jedoch, was ihn zu einer diese frühern Darstellungen vervollständigenden und berichtigenden Bearbeitung in den Stand gesetzt habe, d. h. über die Quellen und Hülfsmittel, die ihm zu Gebote standen, gibt er keinen Aufschluß; man ersieht aus seinen Worten nicht, ob er die apostolische Ueberlieferung in selbstständiger Weise oder nur aus den Schriften der *πολλοί* kannte und somit darauf beschränkt war, durch umfassende Benützung und kritische Vergleichung dieser schriftlichen Vorarbeiten seinen Zweck zu erreichen; man kann indeß immerhin aus den Worten *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν* schließen, daß der Verfasser sich selbst so gut als den *πολλοί* eine unmittelbare, nicht erst durch Schriften vermittelte Kenntniß der apostolischen Ueberlieferung zuschreiben will und von derselben, wenn auch nicht ausschließlich, so doch neben den Schriften seiner Vorgänger, denen er ja gleichfalls eine wenigstens relative Glaubwürdigkeit zugesteht, Gebrauch gemacht hat. Nach dem Proömium scheint mithin der Verfasser sowohl schriftliche als mündliche Quellen benützt zu haben, er ist ein Geschichtschreiber, der Litteratur und Tradition zu vereinigen und auf diesem Wege ein nach allen Seiten vollkommenes, ebenso vollständiges als getreues Bild der evangelischen (und apostolischen) Geschichte zu geben beabsichtigt. — Es versteht sich, daß eine Untersuchung über die Tendenz, die Komposition und die Quellen dieses Evangeliums ohne Rücksicht auf die Aussagen seines eigenen Verfassers hierüber nicht mit Sicherheit geführt werden kann; wir haben daher dieselben vorangestellt und werden sie bei der nähern Betrachtung des Evangeliums stets als leitende Gesichtspunkte im Auge behalten; gerade bei diesem Evangelium, über dessen Komposition noch immer die verschiedenartigsten Hypothesen neben einander stehen, ist es nothwendig, vor Allem von ihm selbst auszugehen und die Andeutungen, die es selbst gibt, zur festen Grundlage seiner Untersuchung zu machen. Dasjenige, um was es uns bei derselben hauptsächlich zu thun sein muß, ist jedoch nicht, wie bei Matthäus und Markus, die doktrinelle Tendenz des Evangelisten, die schon von Andern in der Hauptsache hinlänglich in's Licht gesetzt ist; wir werden

vielmehr unsre Aufmerksamkeit hauptsächlich der Frage zuzuwenden haben, welche Quellen der Evangelist benützt und in welcher Art und Weise er aus ihnen das Ganze seiner Komposition gebildet hat.

II. Das Verhältniß des Lukas zu seinen Vorgängern (besonders zu Matthäus). Um zur Erkenntniß der dem Lukas vorliegenden Quellen zu gelangen, stehen uns drei Wege offen; einmal die Betrachtung der Tendenz und Anlage des Evangeliums im Allgemeinen, sofern uns diese möglicherweise auf ein antithetisches Verhältniß des Verfassers zu andern Darstellungen und damit auf seine Bekanntschaft mit solchen zurückschließen läßt, sodann die Vergleichung einzelner Partien des Ganzen mit den entsprechenden Abschnitten und Stellen anderer Evangelien, sofern eine solche Vergleichung vielleicht auf eine Abhängigkeit des Lukas von diesen ihm zur Seite stehenden Schriftstellern führen kann, und endlich eine vergleichende Analyse der einzelnen Theile des Evangeliums selbst, die zu erkennen sucht, ob in ihm ursprünglich verschiedene, erst von dem Verfasser zu Einem Ganzen verarbeitete Bestandtheile enthalten seien. Es bedarf keiner nähern Nachweisung, daß nur eine alle diese Gesichtspunkte vereinigende Untersuchung zu einem einigermaßen sicheren Ergebnisse über die Entstehung des Evangeliums führen kann; denn nur, wenn man von verschiedenen Seiten her auf Ein und dasselbe Resultat geführt wird, hat man eine Probe für die Richtigkeit der Hypothesen, zu denen man auf dem einen oder andern der angegebenen Wege gelangt. Wir fragen also zuerst, von welcher Art wohl diejenigen ältern Evangelienschriften gewesen seien, zu welchen sich das Proömium und die Anlage des Evangeliums selbst in einem wie schon bemerkt nicht zu verkennenden Gegensatze befindet. Wenn wir hier zunächst von der ἀσφάλεια, von der Wahrheit und Richtigkeit der Erzählung, ausgehen, die Lukas bei seinen Vorgängern mehr oder weniger vermißte, so kann er damit in der Hauptsache nichts Anderes gemeint haben, als daß bei ihnen Dasjenige nicht zu finden war, was bei ihm von Anfang bis zu Ende als Hauptgesichtspunkt seiner Darstellung hervortritt, nämlich die Auffassung der evangelischen Geschichte vom Standpunkt des Paulinismus aus. Andere Gesichtspunkte, die sich in der Darstellung des Lukas geltend machen, wie das Streben bei den einzelnen Reden und Aussprüchen Jesu überall Zeit, Situation und Veranlassung mit Bestimmtheit anzugeben, gehören nicht zur ἀσφάλεια, sondern zur ἀκρίβεια, zum γράψαι καθεξῆς, sie sind mehr

formeller als materieller Natur; die ἀσφάλεια hat es mit dem Wesentlichen des Inhaltes zu thun, nicht aber mit solchen untergeordneten geschichtlichen Nebenbeziehungen, und was den Inhalt betrifft, so besteht ja nach dieser Seite die Differenz des dritten Evangeliums von allen andern kanonischen und nichtkanonischen Evangelien (das marcionitische und vielleicht einige andere gnostische Evangelien ausgenommen) eben in dieser seiner überall hervortretenden paulinisch-universalistischen Tendenz, während er sonst nur wenig von ihnen abweicht. Der Verfasser hatte also unter seinen πολλοὶ namentlich antipaulinische oder doch einseitig judaistische Darsteller der evangelischen Geschichte vorgefunden, denen er entgegentreten zu müssen glaubte, und zwar waren die Schriften dieser Darsteller wenigstens der Mehrzahl nach nicht etwa blos kleinere Erzählungen einzelner Partien des Lebens Jesu, sondern umfaßten das Ganze der πεπληροφορημένα πράγματα, sie waren nicht einzelne kleinere Aufsätze oder Diegesen, wie man es genannt hat, sondern gaben eine διήγησις der gesammten heiligen Geschichte, sie waren mit Einem Worte Evangelien, wie das des Lukas selbst. Ebensowenig hatte der Verfasser etwa blos werthlose apokryphische oder häretische Produkte vor sich, sondern Evangelien, die wirklich den Anspruch machten und machen konnten, aus der Ueberlieferung der ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται und ὑπηρέται τοῦ λόγȣ geflossen zu sein, also Evangelien, die sich namentlich auf die Auktorität der Urapostel selbst (ἀπ' ἀρχῆς vgl. A.G. 1, 21) stützten, und denen auch Lukas diese Eigenschaft keineswegs abzusprechen gemeint war. Von solchen Evangelien kennen wir aber (vom vierten abgesehen) nur das des Matthäus in seinen verschiedenen kirchlichen, nazaräischen, ebionitischen Formen und etwa auch das Petrusevangelium (das des Markus gehört hieher nicht, da es obwohl nicht paulinisch doch auch nicht judaistisch war und daher ihm die ἀσφάλεια von Lukas nicht abgesprochen werden konnte), und auch unter diesen kann nur unser Matthäus dasjenige gewesen sein, welches er V. 1 und 2 zunächst vor Augen hatte, da er, wenn er unter den ältern Schriften blos oder doch vorzugsweise nazaräische und ebionitische Evangelien verstand, denselben schwerlich das Prädikat einer im Ganzen richtigen Darstellung der apostolischen Ueberlieferung beigelegt hätte. Zu den Quellen, die Lukas bekannt waren, gehörte folglich Matthäus und neben ihm das eine oder andere judenchristliche Evangelium. Auf dasselbe Resultat kommen wir, wenn wir von den weitern Gesichtspunkten der

Vollständigkeit, Genauigkeit und geordneten Reihenfolge der Erzählung ausgehen. In Bezug auf erstere läßt ja gerade das Matthäusevangelium, sowohl das kanonische, als insbesondere das ebionitische und cerinthische (vgl. Epiph. haer. 28, 6. 30, 13) sehr Vieles vermissen und mußte namentlich unsern Verfasser, dem eine so bedeutende, Matthäus gänzlich fehlende Masse von Material zu Gebote stand, sehr Vieles vermissen lassen, wogegen z. B. das nazaräische Evangelium (vgl. S. 123) und wahrscheinlich auch das in den klementinischen Homilien benützte, schon ausführlicher und inhaltsreicher waren. Dasselbe ist der Fall mit der *ἀκρίβεια* und der chronologisch genetischen Darstellung. Das Matthäusevangelium ist gerade dasjenige, welches so viele Fakta (z. B. die Wunderthaten) nur kurz und summarisch erzählt, so viele Reden und Aussprüche Jesu der Sachordnung zu lieb wider die geschichtliche Reihenfolge und darum auch ohne richtige Angabe der Situationen und Veranlassungen, bei welchen sie gesprochen wurden, an einander reiht und durch diesen Uebelstand mehr als irgend ein anderes das Bedürfniß nach einer genauern und richtiger geordneten Darstellung erwecken mußte, daher z. B. schon das Nazaräerevangelium die größern Redeganzen aufzulösen und die einzelnen Aussprüche Jesu besser anzuordnen und zu motiviren suchte; das Matthäusevangelium gibt weder Notizen und Erläuterungen noch gerade bei den Hauptpunkten der Geschichte chronologische Bestimmungen, die für nichtjüdische Leser genügend wären; es erzählt nicht genetisch und kontinuirlich, indem es z. B. Johannes den Täufer ganz abrupt ohne alle nähere Schilderung seiner Persönlichkeit in die Geschichte einführt und ebenso später die Erwählung der Apostel nirgends darstellt, sondern dieselbe Kap. 5, V. 1 und Kap. 10 als schon geschehen voraussetzt. In allen diesen Beziehungen bildet das Lukasevangelium den entschiedensten, ausdrücklichsten Gegensatz zu Matthäus, es erstrebt namentlich in der Vorgeschichte möglichste Vollständigkeit und Reichhaltigkeit, es gibt sehr specielle chronologische Notizen über das Auftreten Johannes des Täufers und Jesu selbst, es schildert die einzelnen Fakta meist viel genauer und anschaulicher als Matthäus, es enthält manche geographische Erläuterungen, die Matthäus nicht hat (4, 31. 8, 26. 9, 10), es erzählt in genetisch kontinuirlicher Reihenfolge, läßt überall die Begebenheiten in aller Klarheit und Vollständigkeit vor dem Auge des Lesers entstehen, beschreibt genau die Personen, die in der Geschichte Jesu auftreten (Johannes), und die Art, wie sie in dieselbe

eingeführt wurden (Petrus), es stellt der an die Jünger gehaltenen Eröffnungsrede die Auswahl dieser Jünger voran, es sucht überall Zeit, Ort und Gelegenheit der einzelnen Reden Jesu anzugeben, es vermeidet möglichst alle unbestimmten und allgemeinen Angaben über die Wunder- und Lehrthätigkeit Jesu, deren Matthäus so viele hat, und berichtet fast immer nur einzelne, detaillirte Handlungen und Lehren Jesu. Namentlich aber nimmt es — und hierin liegt die Hauptursache seiner der einfachen und übersichtlichen Anordnung des Matthäus so ganz entgegengesetzten Komposition — überall darauf Bedacht, jede einzelne Seite der Lehre Jesu für sich in bestimmter Individualisirung hervortreten zu lassen; es trennt und isolirt die Reden, die bei Matthäus um der Inhaltsverwandtschaft willen zusammenstehen; es scheidet die Reden, sobald neben der Verwandtschaft irgend eine Verschiedenheit des Inhalts zwischen ihnen stattfindet, auch örtlich und zeitlich, so daß jedes Stück von eigenthümlichem Inhalt auch gesondert und selbstständig dasteht, wo nicht etwa die Ueberlieferung sie unauflöslich mit einander verbunden hatte (4, 38. 40. 5, 27. 29. 7, 1. 8, 40. 9, 10) — daher die Trennung so mancher Stücke, die Matthäus unmittelbar an einander fügt, durch allgemeinere, einen längern Zwischenraum andeutende Zeitbestimmungen 5, 12. 17. 6, 6. 20, 1. 13, 10. 14, 1. 25 und die vielen Einschnitte in den größern didaktischen Abschnitten (ἔλεγεν δέ, εἶπεν δέ und dgl. 5, 36. 6, 39. 10, 22. 9, 23. 11, 5. 12, 1. 22. 41. 54 und so fort bis Kap. 18, ferner 21, 10. 29) —. Ebenso stellt es jedes einzelne Hauptmoment der Lehre in mehrfachen, es von verschiedenen Seiten her beleuchtenden Ausführungen dar, seien es nun Gleichnisse oder direkte Expositionen des Sachgehalts, es gibt zu allen Hauptpunkten der Lehre immer auch ein oder mehrere zur Bekräftigung und lebendigen Veranschaulichung dienende Fakta (so die vielen Sabbathheilungen, die Salbung 7, 36. ff., Maria und Martha vgl. 12, 31; die arme Wittwe vgl. 11, 41; Zachäus vgl. 18, 27), und erzählt von jeder Klasse der bedeutendsten wunderbaren oder sonstigen Handlungen Jesu so viele einzelne Beispiele als nur immer nöthig ist, um von den verschiedenen Seiten seiner Wirksamkeit eine bestimmte und charakteristische Anschauung zu geben. Diese ἀκρίβεια, dieses Interesse für das Einzelne der Lehre und Thätigkeit Jesu, auf welchem die eigenthümliche Anlage unsres Evangeliums beruht, wodurch konnte es in einem so hohen Grade, wie es hier auftritt, angeregt worden sein, als eben durch ein Evangelium, wie

das des Matthäus, in welchem das Einzelne, statt für sich isolirt und markirt hervorzutreten, vielmehr überall dem Ganzen untergeordnet, überall zu größern Gruppen von Fakta und Reden zusammengefügt, und so überall der Widerspruch zwischen Form und Inhalt vorhanden ist, daß die erstere Dasjenige vereinigt und verschmilzt, was dem Inhalte nach gesondert und aus einander gehalten sein sollte? Diese bei Lukas oft bis zum Extrem fragmentarischer Zerstücklung der Reden Jesu fortgehende Isolirung des Einzelnen, wie konnte sie einem mit den Gesetzen historischer Darstellung sonst wohl bekannten Schriftsteller als das Wahre und Richtige erscheinen, wenn sie nicht eben durch das andere Extrem, durch die polemische Rücksicht auf eine schon vorliegende, einseitig überall auf größere Ganze ausgehende Darstellung hervorgerufen wurde? Auch hier also sehen wir uns, da die spätern judenchristlichen Evangelien in dieser Beziehung schon anders als das des Matthäus gestaltet waren, auf Letztern als auf die nächste Voraussetzung des Lukasevangeliums verwiesen, ohne welche die Genesis desselben gar nicht begriffen werden kann. Wie der Presbyter des Papias an seinem Markus Ursprünglichkeit, Vollständigkeit und Ordnung vermißte, so Lukas an Matthäus; je allgemeiner die Verbreitung des Letztern und je größer sein Ansehen war, desto mehr mußte sich ein Späterer, der weder in materieller noch in formeller Beziehung sich mit ihm begnügen konnte, aufgefordert finden, ihm mit allem Aufwand von Mitteln (1, 3) ein anderes Evangelium gegenüberzustellen, das alle jene Anforderungen besser befriedigte; nur wenn es sich einer so bedeutenden Schrift wie der des Matthäus gegenüber um die Durchführung einer andern Auffassung der evangelischen Geschichte handelte, war es möglich, daß eine zu Matthäus nach allen Seiten den bestimmtesten Gegensatz bildende Schrift wie die unsrige entstand und eben in denjenigen Partien, an welchen dieser Gegensatz hervortritt, von ihrem Verfasser mit so großer Sorgfalt und Reichhaltigkeit bearbeitet wurde, wie dieß im Lukasevangelium der Fall ist. Neben Matthäus mag Lukas allerdings auch den ältern Markus im Auge gehabt haben, wenn er an seinen Vorgängern Vollständigkeit und Ordnung vermißte; aber der Gegensatz gegen diese weniger bedeutende Schrift reicht nicht hin, um die Eigenthümlichkeit der Anlage des Lukas zu erklären, und wir müssen daher annehmen, daß unser Matthäus dasjenige Evangelium sei, auf welches das Proömium vorzugsweise zu beziehen ist.

III. Nähere Untersuchung der Reden- und Geschichtsdarstellung des Lukas besonders in ihrem Verhältnisse zu Matthäus. Wie die Genesis des dritten Evangeliums nur durch eine antithetische Rücksicht seines Verfassers auf das des Matthäus begreiflich ist, so zeigt eine Vergleichung beider Evangelien, daß Lukas Matthäus gegenüber ein sekundärer Schriftsteller ist, der diesen seinen Vorgänger als Quelle für seine eigene Darstellung benützen konnte und besonders in den Reden wirklich benützt hat, obwohl er zur unmittelbaren Grundlage seiner Geschichtsdarstellung nicht Matthäus, sondern andere, später näher zu bestimmende Quellen wählte. Je unabhängiger und selbstständiger er im Ganzen Matthäus gegenüber ist, je mehr er in materieller und formeller Beziehung von ihm abweicht und sowohl in seinem ganzen Plane als in sehr vielen Einzelheiten ganz divergirenden Ueberlieferungen folgt, desto weniger kann die trotzdem sehr häufige wörtliche oder doch sehr enge Verwandtschaft zwischen Beiden anders als aus einer direkten Berücksichtigung des Matthäus von Seiten des Lukas erklärt werden (nicht aber umgekehrt, sofern sich die lukanische Darstellung der matthäischen gegenüber durchschnittlich als eine sekundäre charakterisirt); und zwar ist dieß namentlich da der Fall, wo nur die Anordnung, nicht aber der Stoff und die Form des Dargestellten verschieden sind, sondern vollkommen oder nur mit Ausnahme kleinerer Abweichungen übereinstimmen, die sich aus innern Gründen oder aus dem Interesse des Schriftstellers für Deutlichkeit und Präcision des Ausdrucks erklären; eine solche materielle und formelle Uebereinstimmung bei bloßem Unterschiede der Stellung und Ordnung wird unbegreiflich, wenn man ganz und gar keine Benützung des Matthäus zulassen will, da in diesem Falle auch eine mehr oder weniger bedeutende Verschiedenheit des Inhalts und der Darstellung als das Wahrscheinlichere zu präsumiren wäre. Aus einer Benützung der (hebräischen) Redensammlung des Matthäus kann das vollkommene Zusammentreffen beider Evangelisten in den hieher gehörigen Stellen nicht erklärt werden, da unter dieser Voraussetzung die beiderseitige Gleichheit des (griechischen) Ausdrucks unbegreiflich wäre; blos die nahe Verwandtschaft der kleinern Reden des Matthäus mit (dem ältern) Markus macht es hie und da zweifelhaft, ob Lukas den Erstern oder den Letztern benützt habe. Auf der andern Seite ist aber auch die Ansicht nicht richtig, daß Matthäus in den ihm und Lukas gemeinsamen Partien die einzige

Quelle des Lukas gewesen sei; denn es finden sich in einem großen Theile derselben auch sehr zahlreiche Abweichungen, die sich nicht auf schriftstellerische oder dogmatische Motive des dritten Evangelisten zurückführen lassen, sondern eigene, zwischen ihm und Matthäus in der Mitte stehende Quellen voraussetzen (in welchen jedoch Matthäus zum Theil bereits benützt war). Ewald gibt eine Benützung des Matthäus durch Lukas nicht zu, Baur macht Erstern zur Hauptquelle des Letztern; aber weder die eine noch die andere dieser einander gegenüberstehenden Ansichten läßt sich durchführen, wenn das beiderseitige Verhältniß dieser Evangelien eine befriedigende Erklärung erhalten soll. Wir unterwerfen nun, um die angegebenen Punkte, die Posteriorität des Lukas, die Benützung eigener von Matthäus verschiedener Quellen und die deßungeachtet stattfindende Berücksichtigung des Matthäus, nachzuweisen, zuerst die Reden und sodann die Geschichtserzählung des Evangeliums einer Untersuchung, in welcher wir zugleich, um für die Erforschung jener Quellen festen Boden zu gewinnen, die von dem Schriftsteller selbst, von seiner doktrinellen und litterarischen Tendenz herrührenden Elemente von dem ihm überlieferten Rede- und Erzählungsstoff auszuscheiden haben.

1. Die Reden des Evangeliums. Wenn irgendwo, so folgt Lukas bei seinem Bericht über Johannes den Täufer einer eigenen Quelle, deren Ausführlichkeit in Vergleich mit der kurzen Darstellung des Matthäus sowohl aus Kap. 1 als aus den speciellen Ermahnungen an die verschiedenen Volksklassen (3, 10—14), aus der Stelle 3, 18 *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν* und aus der Angabe 3, 15 hervorgeht, das Volk habe in ihm den Messias vermuthet. Deßungeachtet aber stimmen die Strafreden V. 7—9 und die Reden über den kommenden Messias V. 16. 17 ganz wörtlich mit Matthäus; blos V. 8 hat Lukas *μὴ ἄρξησθε λέγειν* statt *δόξητε*, vielleicht weil ihm jenes (vgl. 4, 21. 13, 26. A.G. 1, 1) einfacher und deutlicher erschien, und V. 16 *ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου* statt *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν*, eine Veränderung, die jedenfalls schon durch die Rücksicht auf die eben vorher angegebene Meinung des Volkes, als sei schon in Johannes selbst der Messias bereits gekommen, geboten war, und in demselben Verse *λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ* statt *τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*, eine Abweichung, die den rein individuellen Grund haben kann, daß

Lukas das erstere Bild als das sprechendere, die demüthige Unterordnung konkreter darstellende vorzog. Diese völlige Uebereinstimmung mit Matthäus ist namentlich deswegen auffallend, weil weder die Ankündigung der unmittelbaren Nähe des Weltgerichts (ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται κ. τ. λ. V. 9) noch das alttestamentlich strenge Bild des Messias V. 17 (οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ κ. τ. λ.) zu der sonstigen dogmatischen Tendenz des Evangelisten und insbesondere weder zu dem εὐηγγελίζετο V. 18 noch zu den 1, 16. ff. 68. ff. an die Geburt des Täufers angeknüpften frohen und heitern messianischen Hoffnungen paßt, während Beides bei Matthäus ganz an seinem Orte ist. Diese auffallende Erscheinung läßt kaum eine andere Erklärung zu, als die, daß Lukas, obwohl ihm seine eigene Quelle einen reichern Stoff und einen weniger herben und strengen Charakter des Täufers darbot (daher er z. B. die Stelle Matth. 3, 4 über die Nahrung und Kleidung desselben wegließ), doch auch die Reden, die ihm Matthäus in den Mund legt, beibehielt, theils der vollständigen Charakteristik zu lieb, theils weil sie zu der antijüdischen Tendenz seines ganzen Evangeliums (V. 7 ἔλεγεν οὖν τοῖς – ὄχλοις) vollkommen paßten, eine Erklärung, die später in dem Umstande ihre Bestätigung finden wird, daß die Quelle, die Lukas hier neben Matthäus benützte, den Täufer in einem positivern, freundlichern Verhältniß zum jüdischen Volk erscheinen ließ, als seine eigene, aus ihr und Matthäus kompilirte Darstellung; jene Quelle benützte er um der Vollständigkeit willen (ἄνωθεν πᾶσιν παρακολουθῶν), modificirte sie aber durch Aufnahme der matthäischen Redestücke in antijüdischem Sinne. In ähnlicher Weise verhält es sich Kap. 7, 18—35 mit der Botschaft des Täufers (vgl. Schleiermacher Lukas S. 106. f.). Die Erzählung der Absendung der Jünger desselben und ihrer Ankunft bei Jesu V. 18—21 ist nicht so kurz wie die des Matthäus, aber der Sache nach doch nichts Anderes, als eine weitere Ausmalung der summarischen Darstellung des Letzteren, eine Erweiterung, wie sie durch das Bestreben des Verfassers zwischen dem Historischen und Didaktischen ein symmetrisches Gleichgewicht herzustellen, von selbst gegeben war; auch die Reden Jesu V. 22—28 und 31—35 sind fast überall auf's Wort dieselben mit denen bei Matthäus; die einzigen nennenswerthen Abweichungen sind V. 25 οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσὶν statt οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσὶν, eine Aenderung, die darin ihren

Grund haben mag, daß Lukas wegen des vorhergehenden *ἐν μαλακοῖς ἱματίοις* einen andern Ausdruck nöthig fand, um eine Tautologie zu vermeiden, und V. 33 die sehr überflüssige, die prägnante Kürze des bei Matthäus vorliegenden ursprünglichen Ausdrucks zerstörende Verdeutlichung des *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* durch Hinzufügung von *ἄρτον* und *οἶνον*. V. 29 und 30 dagegen weicht Lukas allerdings bedeutend von Matthäus ab, indem er die Verse Matth. 11, 12. 13 *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ κ. τ. λ.* erst 16, 16 in anderer Form nachbringt und V. 14 (*αὐτός ἐστιν Ἠλίας*) ganz übergeht. Das Letztere hat wohl darin seinen Grund, daß Lukas die Vergleichung des Täufers mit Elias schon 1, 17 ausgesprochen hat, eine bestimmtere Identifikation desselben mit dem alttestamentlichen Propheten aber, wie sie hier und Matth. 17, 11. ff. sich vorfindet, beseitigen wollte, sei es nun, weil ihm dieselbe zu jüdisch erschien, oder weil diese Identifikation mit der Voraussetzung der Nähe des Weltgerichts (Mal. 4, 5) zusammenhängt, welche unser Evangelist an verschiedenen Stellen abzuweisen sucht. Die Verse Matth. 11, 12 und 13 aber finden sich in dem antipharisäischen Abschnitt 16, 16. ff., und zwar hier in einer zwar nicht zusammenhangslosen, aber doch ziemlich abrupten Stellung, welche zeigt, daß sie aus einem ganz andern Kontext dorthin erst verlegt sind (um nämlich für die dortige antipharisäische Rede Jesu verwendet zu werden), und zwar allerdings ursprünglich nicht von Lukas selbst (da er, wenn er sich frei bewegte, ohne Zweifel einen bessern Zusammenhang hergestellt hätte), aber doch wohl zugleich mit Rücksicht darauf, daß es ihm unpassend scheinen mochte, nachdem V. 28 die hohe Erhebung des Täufers durch den Beisatz *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστι* modificirt war, nun wiederum wie Matthäus einige Verse folgen zu lassen, in welchen abermals der Täufer über alle andern bisherigen Männer Gottes gestellt wurde. Er ersetzt daher das Ausgelassene durch die Einschiebung *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννȣ, οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βȣλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτοὺς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.* Diese beiden Verse als Worte Jesu zu nehmen, wie auch de Wette und Ewald thun, geht nicht an, da in diesem Falle statt *Ἰωάννȣ* vielmehr *αὐτοῦ* stehen müßte, und da überhaupt die ganze Haltung dieser Bemerkung die einer geschichtlichen Notiz ist, welche zu dem schwung- und bilderreichen Ton der

übrigen Rede Jesu gar nicht passen würde. Die Verse sind vielmehr eine Zuthat des Schriftstellers, die zur Erklärung des Folgenden V. 31—35 dienen soll, wo theils von Feinden (V. 32—34), theils von Freunden der von Johannes und Jesus verkündigten göttlichen Weisheit (*καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς*) die Rede ist; wenigstens verstand es Lukas so und setzte statt *τὴν γενεὰν ταύτην* (Matth. 11, 16) *τοὺς ἀνθρώπυς τῆς γενεᾶς ταύτης*, um damit eine einzelne und zwar die angesehenste Klasse der „*γενεὰ αὕτη*", die Pharisäer und Gesetzeskundigen, zu bezeichnen, die, wie dann noch weiter (V. 36—50) gezeigt wird, von dem Geiste des Reiches Gottes kein Verständniß haben; ebenso fügt er zu *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* ein *πάντων* hinzu mit dem Sinne: wenn auch nicht von den Hauptvertretern dieser *γενεά*, so ist doch von allen Denen die Weisheit Gottes gerechtfertigt worden, welche durch ihre Empfänglichkeit für das Höhere ihre Kinder sind, ihr angehören, nämlich von den *τελῶναι* und *ἁμαρτωλοί*. Diesen Unterschied, der V. 31—35 zwischen zwei verschiedenen Klassen von Zeitgenossen gemacht wird, will der Evangelist durch V. 29 und 30 motiviren; beide Verse sind, wie namentlich das nach *ἐδικαιώθη* gebildete *ἐδικαίωσαν τὸν θεόν* zeigt, eine vom Schriftsteller herrührende Notiz, die er an dieser Stelle noch nicht vorgefunden hatte. Diese Notiz nun konnte er sich zwar aus Matth. 21, 26. 31 abstrahiren, aber er stellt in der Parallelstelle 20, 6 die Anhänglichkeit des niedern Volkes an den Täufer viel stärker dar als Matthäus (*πᾶς ὁ λαὸς καταλιθάσει ἡμᾶς* (vgl. A.G. 5, 26), und es scheint somit, daß alle den Täufer betreffenden Angaben unsres Evangeliums (7, 29. 30 mit eingeschlossen) auf eine eigene Quelle zurückweisen, deren Eigenthümlichkeit darin bestand, Johannes als einen Propheten zu schildern, der hauptsächlich bei den niedern und verachteten Volksklassen mit Erfolg gewirkt, mit väterlicher Milde und Liebe sich ihrer angenommen (3, 10. ff.) und darum ihre allgemeine Verehrung gewonnen hatte. Auch hier hat somit Lukas diese besondere Quelle mit der Darstellung des Matthäus kombinirt. Wir können zwar nicht behaupten, daß alles Dasjenige, was Lukas Kap. 3. 7. 20 in derselben Form wie Matthäus hat, in jener Quelle gefehlt habe; allein die Paränesen 3, 10. ff. weichen mit ihrer einfachen Form, ihrer Milde im Ton und Ausdruck und ihrer moralisirenden Tendenz so sehr von der kraftvollen und innerlicheren Weise ab, in welcher der Täufer V. 7. 8 (Matth. 3, 7. ff.) Selbsterkenntniß, Demuth und

Sinnesänderung verlangt, daß man sich mit V. 10 auf einmal in eine ganz andere Gattung religiössittlicher Belehrung versetzt und damit auf eine Quelle zurückgeführt findet, in welcher wohl die Buß- und Strafpredigt des Täufers eine untergeordnete Stellung jenen Belehrungen gegenüber einnahm oder (wie etwa Mark. 1, 4) geradezu fehlte, so daß Lukas hier auf Matthäus zurückgreifen mußte. In Kap. 11, bei der Zurückweisung des Bundes mit Beelzebul, ist die Darstellung des Lukas jedenfalls eine sekundäre und stimmt, einiges Eigenthümliche abgerechnet, mit Matthäus meist so ganz oder beinahe wörtlich überein, daß eine Berücksichtigung des Letztern (dessen Darstellung dem dritten Evangelisten überhaupt ganz bekannt und geläufig sein mochte) nothwendig anzunehmen ist. Die Voranstellung der Zeichenforderung in V. 16 erklärt sich aus der Darstellungsweise des Lukas, die auch hier wie 7, 29. f. und sonst das später Folgende gleich von vorn herein vorzubereiten sucht; die der ganzen Rede ihre Kraft und Schärfe nehmende Verlegung des offenbar nur hier in seinem passenden und ursprünglichen Zusammenhange stehenden Ausspruches über die Lästerung des Geistes in das zwölfte Kapitel rührt daher, daß Lukas, der überall die auf die apostolische Missionsthätigkeit bezüglichen Reden Jesu mit besonderem Interesse und besonderer Ausführlichkeit behandelt, es geeigneter fand, denselben einer Rede dieser Art (12, 2—12) einzuverleiben, und zwar in dem Sinne, daß die Schmähung der die Apostel bei ihrer Thätigkeit leitenden und begeisternden göttlichen Kraft oder die Schmähung des Geistes, in welchem eben die Apostel wirken, eine schlechthin nicht zu vergebende Sünde sei (vgl. Schleiermacher S. 186); der Evangelist will dem Ausspruch eine weitere Beziehung als er bei Matthäus hat, eine Beziehung auf die Gegenwart geben, die es mit der Ausbreitung und Vertheidigung des Evangeliums in der ungläubigen Welt zu thun hat. Die Beseitigung der Pharisäer und der auf sie bezüglichen Worte Matth. 12, 33—37 aus der ganzen Rede (obwohl unpassender Weise das *υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν*, das nur auf Pharisäer gehen kann, V. 19 stehen geblieben ist) erklärt sich daraus, daß Lukas den Angriff auf die Pharisäer sich auf V. 37—44 aufgespart hat, V. 17—36 aber eine Charakterisirung der ungläubigen Juden überhaupt (*τινες ἐξ αὐτῶν, ἕτεροι δὲ* V. 15. 16) und zwar insbesondere ihres widerspenstigen (V. 29. ff.) und unlautern (V. 34. ff.) Sinnes geben will. Mit dieser Erweiterung der Beziehungen der Rede hängt auch die Einschaltung der

die Mutter Jesu seligpreisenden Frau (V. 27. 28) zusammen, welche darauf hinweisen soll, wie es auch den Bessern und Empfänglichern bis jetzt an dem rechten Sinne für das Evangelium fehlt, indem sie zwar Jesu eine hohe Bewunderung der Wahrheit und Kraft seines persönlichen Auftretens nicht versagen, aber bei diesem Aeußern stehen bleiben, statt vor Allem den innern Gehalt seiner Lehre (den λόγος τῦ θεῦ) als die Hauptsache zu erkennen. V. 21. 22 hat eine deutlichere und konkretere Fassung als Matth. 12, 29, die sich jedoch dadurch als spätere Nachbesserung zu erkennen gibt, daß der Vers bei Matthäus (ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ) sich an die vorhergehenden Fragesätze ganz passend anschließt, bei Lukas aber zu isolirt und zusammenhangslos dasteht. Die Episode von der Frau V. 27 verdankt Lukas allerdings einer eigenen Ueberlieferung; allein weder die ihr in den Mund gelegten Worte noch die ganz allgemein gehaltene Antwort Jesu scheint hieher recht zu passen, da man namentlich die erstern eher bei einem die Zuhörer durch Reichthum und Schönheit der Gedanken begeisternden Lehrvortrag als bei dieser kurzen Strafrede erwarten sollte. Merkwürdig ist, daß auch hier wie Matth. 12, 46 die Mutter Jesu in Verbindung mit den Verhandlungen über Beelzebul gebracht, und daß diese Verhandlungen selbst nicht an die Heilung Matth. 12, 22, sondern an Matth. 9, 32 angeknüpft sind (Luk. 11, 14 καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφὸν, ἐγένετο δὲ τῦ δαιμονίου ἐκβληθέντος ἐλάλησεν ὁ κωφὸς, καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι, fast ganz gleich mit Matth. 9, 32. 33); auch dies weist auf eine eigene Quelle des Lukas hin, welche die hier berichteten Vorfälle, was die Nebenumstände betrifft, anders als Matthäus und unabhängig von ihm erzählte, was aber auf der andern Seite nur wiederum ein Beweis dafür ist, daß Lukas neben ihr auch Matthäus berücksichtigte, da sonst seine Darstellung mit der des Letztern nicht so gleichlautend hätte ausfallen können. V. 2—13, in dem Abschnitt über das Gebet, folgt Lukas zwar einer andern Recension des Vaterunsers, namentlich wenn V. 2 ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ᾽ ἡμᾶς (vgl. V. 13 δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτῦσιν αὐτόν) die ursprüngliche Lesart ist; ebenso setzt V. 1 und das Gleichniß V. 5—8 eine eigene Quelle voraus, und zwar V. 1 wohl dieselbe, wie die Erzählung der Geschichte des Täufers (δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ); von V. 9 an aber ist die Einstimmung mit Matthäus, blos mit

Ausnahme des erweiternden parabolischen Zusatzes V. 12 ἢ καὶ ἐὰν αἰτήσῃ ᾠόν κ. τ. λ. und des πνεῦμα ἅγιον V. 13 so wörtlich, daß an einer Rücksichtnahme auf Matth. 7, 7. ff. nicht zu zweifeln ist. Was das πνεῦμα V. 2 und 13 betrifft, so ist es auch hier bezeichnend, daß an die Stelle der Bitte um baldigen Eintritt des Gottesreichs (welchem Lukas überall entgegentritt) die Bitte um Verleihung der Kraft Gottes gesetzt ist, welche die Jünger bei ihrem Berufe nöthig haben. 11, 34. ff. stimmt der Ausspruch über den λύχνος τοῦ σώματος, den Lukas hier anreiht, um auf die innere Unlauterkeit der jüdischen Gegner Jesu, der γενεὰ πονηρά (V. 29), hinzuweisen, blos mit Ausnahme der deutlichern Fassung in V. 35 und 36 so ganz mit Matth. 6, 22. f., daß diese völlige Gleichheit der Worte nicht zufällig sein kann; ebenso 16, 13 (Mammon), 13, 21 (Gleichniß vom Sauerteig), 13, 19. f. (das vom Senfkorn, nur etwas abgekürzt) und 13, 34. 35 (einige unbedeutende sprachliche Abweichungen abgerechnet). In Kap. 12 trifft die Ermahnung an die Jünger zur Furchtlosigkeit und Treue in ihrem Berufe mit Matth. 10 sehr nahe zusammen; von besonderem Interesse ist hier die Abweichung in V. 3 ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμιείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. De Wette bemerkt richtig, daß Jesus wohl seinen den Jüngern gegebenen Unterricht einen geheimen nennen konnte (Matth. 10, 27 ὃ λέγω ὑμῖν ἐν σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτὶ κ. τ. λ.), nicht aber die Predigt der Apostel, da ja diese namentlich gerade hier V. 2—12 zu furchtloser öffentlicher Verkündigung des Evangeliums vor aller Welt aufgefordert werden. Ursprünglich ist also die Fassung von V. 3 keinenfalls; sie kann vielmehr ihren Grund nur darin haben, daß der Evangelist das Christenthum bereits in einer großartigen Ausbreitung vor sich sah, der gegenüber ihm die einstige Thätigkeit der zwölf Apostel für die Verkündigung des Evangeliums als ein εἶπαι ἐν σκοτία, als ein λαλῆσαι ἐν τοῖς ταμιείοις erschien, weil sie sich in der Hauptsache auf den engen Kreis des Judenthums beschränkt hatte. Aus diesem Grunde wird hier den Jüngern verheißen, daß das von ihnen nur in kleinen und engen Kreisen, in aller Stille verkündigte Evangelium einst, wenn ihre Thätigkeit zu Ende sei, überallhin sich Bahn brechen und aller Welt zur Kenntniß kommen werde; auch hier zeigt es sich, daß der Evangelist überall seine eigene, von der Urzeit schon in weiter Ferne stehende und viel großartigere Verhältnisse

darbietende Gegenwart im Auge hat (vgl. Joh. 4, 35. ff.), während der Gesichtskreis des ersten Evangelisten in Kap. 10 noch ganz auf die Wirksamkeit und die Schicksale der *δώδεκα* sich beschränkt. Größer ist die Abweichung von Matthäus Kap. 16, V. 16—18; hier haben wir ein bestimmtes Beispiel davon, wie Lukas ohne alle Bezugnahme auf Matthäus einer Quelle folgt, welche, wie es scheint, darauf ausging, einzelne Lehrsprüche Jesu durch beigegebene Parabeln zu erläutern, und zwar ganz ohne Berücksichtigung der ihnen bei Matthäus gegebenen Stellung. Wie 15, 1. 2 der dortige Parabelncyklus durch die Angabe eingeleitet wird, daß die Pharisäer über die Verbindung Jesu mit Sündern und Zöllnern gemurrt haben, so soll auch hier für die Erzählung vom reichen Mann eine Einleitung gegeben werden, um die Beziehung derselben auf die Pharisäer anzudeuten. Die beiden Grundgedanken dieser Erzählung sind die, daß die mit äußern Glücksgütern ausgestatteten Kinder dieser Welt es (vgl. V. 9) so gerne versäumen, durch wohlthätige Verwendung ihres Reichthums auch für ihr Heil in der künftigen Welt zu sorgen (bis V. 26), und daß diese das Ewige über dem Irdischen und Zeitlichen vergessende Sinnesweise bei Denen, die ihr einmal verfallen sind, so tief eingewurzelt sei, daß bei ihnen weder die alttestamentliche Offenbarung Gottes durch Moses und die Propheten noch auch eine etwaige neue und außerordentliche Offenbarung (durch einen von den Todten Auferstehenden, d. h. durch Christus, vgl. Matth. 12, 39. 40) etwas fruchten könne. Daß nun diese Erzählung insbesondere gegen die Pharisäer gerichtet ist, geht schon daraus hervor, daß sie zu dem V. 15 mit *εἶπεν αὐτοῖς* (*τοῖς Φαρισαίοις*) begonnenen Abschnitt des Ganzen gehört, indem erst 17, 1 mit *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* wieder eine neue Wendung der Rede beginnt. Der Sinn aber, in welchem nach der Absicht des Darstellers Jesus die Erzählung von dem reichen Manne gegen die Pharisäer richtet, scheint der zu sein, die Pharisäer gehören eben zu Denen, welche das Himmlische über dem Irdischen außer Augen setzen und, obwohl sie Gott zu dienen vorgeben, doch nur dem Mammon dienen (V. 13. 14, vgl. besonders das *φιλάργυροι ὑπάρχοντες*), sie geben sich zwar vor den Menschen das Ansehen, als ob sie die wahren Diener Gottes wären, aber diese Selbsterhebung sei eine innerlich unwahre und daher von Gott verabscheute (V. 15), weil sie weder den Geboten des Gesetzes und der Propheten, durch deren äußerliche Beobachtung sie sich jenen Schein der Frömmigkeit

geben, noch der neuen durch den Messias selbst gegebenen Offenbarung über das Reich Gottes sich fügen wollen, und es werde ihnen daher ergehen, wie dem reichen Manne und seinen Brüdern, die weder auf Gesetz und Propheten hörten noch auf eine neue, aus dem Jenseits selbst kommende Offenbarung gehört haben würden, wenn eine solche an sie ergangen wäre. Statt nun diese Zwischenglieder zwischen V. 13—15 und der Erzählung V. 19. ff. einfach auszusprechen, werden die Aussprüche Matth. 11, 12. 13. 5, 18. 32 gewählt, um mittelst ihrer eben jenen Gedanken der Widerspenstigkeit der Pharisäer gegen alle und jede, ältere und spätere Offenbarung Gottes anzudeuten. „Das Gesetz und die Prophetie, auf deren scheinbare Beobachtung und Verehrung ihr euer Ansehen bei den Menschen gründet, geht mit Johannes zu Ende; von ihm an wird das Reich Gottes oder Das, worin Gesetz und Prophetie ihre vollkommene Erfüllung und damit ihr Ende finden, verkündigt, und Jeder, der sein wahres Heil versteht, gegen das Ueberirdische und Ewige nicht gänzlich verschlossen ist, drängt sich in dasselbe, um sein ewiges Wohl zu sichern, nur ihr nicht, obwohl ihr auf der höchsten Stufe der Gotteserkenntniß und Frömmigkeit zu stehen meinet (daher die Form *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* statt des *βιασταὶ* Matth. 11, 12); ihr widerstrebt gerade der höchsten und letzten Offenbarung Gottes. Allein obwohl hienach der *νόμος* mit der Verkündigung der *βασιλεία θεοῦ* aufhört, die höchste Form der Offenbarung zu sein, und darum auch die Gesetzesbeobachtung, selbst wenn sie eine wahrhafte wäre, nicht mehr, wie ihr meinet, die höchste Stufe der Gerechtigkeit und Frömmigkeit sein kann, so ist es doch leichter, daß Himmel und Erde vergeht, als daß ein Punkt im Gesetze falle oder seine Beobachtung von Dem, der an der *βασιλεία θεοῦ* Theil haben will, nicht mehr gefordert werde, während ihr trotz eurer mit dem Gesetz unverträglichen irdischen Sinnes- und Handlungsweise im Besitz der *β. θ.* zu sein glaubt; die Strenge des Gesetzes gegen alles weltliche Wollen und Thun wird vielmehr durch das *εὐαγγέλιον* noch verschärft, indem es z. B. nicht blos, was man gewöhnlich unter der vom Gesetz verbotenen *μοιχεία* versteht, sondern auch die Ehescheidung und die Ehe mit einer Geschiedenen als Bruch der Ehe bezeichnet und verdammt, während freilich ihr von dieser Art und Weise, das Gesetz in seinem wahren Sinne, nämlich als die entschiedene Erklärung Gottes gegen alles und jedes weltliche Thun zu verstehen, keine Ahnung habt. Euch wird es daher ergehen, wie

dem reichen Weltmann und seinen Brüdern, welche troß der Warnungen des Gesetzes vor dem weltlichen Sinne in ihrem Thun verharrten und darum auch unfähig und unwürdig waren, durch weitere Offenbarungen Gottes eines Bessern belehrt zu werden." Eine andere Erklärung als diese ist nicht wohl möglich, wenn man nicht sich zu der unhaltbaren Annahme flüchten will, der dritte Evangelist, der doch gerade überall in kontinuirlicher Reihenfolge erzählen will, habe hier ganz zusammenhangslos einige Sprüche aus der Ueberlieferung oder aus Matthäus eingeschoben. Der Sinn von V. 16, wie er oben angegeben wurde, ist ganz einfach, sofern ja das Ende des Gesetzes einen sehr klaren Gegensatz zu der gesetzesstolzen Selbstüberhebung V. 15 bildet. V. 17 macht allerdings schon mehr Ergänzungen nothwendig, um ihn in Verbindung mit dem Uebrigen zu bringen; aber es ist sehr natürlich, daß der Schriftsteller auch abgesehen von dem nächsten Zusammenhange das Mißverständniß, als sei durch das Evangelium der sittliche Gehalt des Gesetzes abgethan, beseitigen wollte, und Das, was der Vers eben hier innerhalb des ganzen Redekontextes besagen will, daß nämlich der Pharisäismus nicht einmal das Gesetz, auf das er sein Ansehen stützt, recht versteht und beobachtet, ist schon früher, 10, 25 — 37 (in der Erzählung vom barmherzigen Samariter) und 11, 42 (*παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*) und 46 (*καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προςψαύετε τοῖς φορτίοις*) ausgesprochen, so daß der Evangelist das Verständniß dessen, was er hier mit dem *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν* etc. sagen wollte, wohl für möglich halten konnte. Ebensowenig wird gegen die obige Verbindung von V. 17 und 18, daß nämlich in letzterem von einer Verschärfung des Gesetzes im Gegensatz zu der Meinung, als sollte es aufgehoben werden, die Rede sei, etwas Gegründetes eingewandt werden können; der ganze Vers verhält sich ja zu dem Gebote *μὴ μοιχεύσῃς* nur wie eine schärfere Bestimmung der Handlungen, die unter das *μοιχεύειν* gehören, und spricht so die unbedingte, ja noch verschärfte Fortdauer des Gesetzes noch bestimmter aus als V. 17. Daß gerade die Ehescheidung gewählt ist, war passend, weil eben die Bestimmungen des Evangeliums hierüber das klarste Beispiel geben, wie es die Strenge des Gesetzes keineswegs abschwächen will, und weil die willkürliche Entlassung des Weibs *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, wie sie der Pharisäismus als erlaubt betrachtete, eben auch eines der signifikantesten Beispiele des weltlichen, um äußerer Rücksichten willen

auch die heiligsten Bande nicht achtenden Sinnes ist (daß die Parabel allerdings nicht ganz zum Vorhergehenden paßt, wahrscheinlich aber ursprünglich eine andere Form hatte, wird später gezeigt werden). Außerdem ist zu berücksichtigen, daß Lukas diese beiden Aussprüche Jesu nicht wohl übergehen konnte und daher, weil er der Bergpredigt nicht wie Matthäus die Bedeutung einer Rede über die unbedingte Fortdauer des mosaischen Gesetzes geben wollte, dieselben hier einer andern Quelle gemäß in dieser antipharisäischen Rede in einem Sinne unterbrachte, in welchem auch der Paulinismus seines Princips unbeschadet sie anerkennen kann. Die bei Lukas durch das ganze Evangelium hindurch von 12, 35 an zerstreuten eschatologischen Reden und Aussprüche Jesu bieten ganz dieselben Erscheinungen dar, wie oben Kap. 11. Man kann einerseits ihre von Matthäus abweichende Anordnung und Vertheilung so wie ihre Abweichungen im Einzelnen nicht blos aus subjektiven schriftstellerischen Motiven ableiten, und die Parabel 18, 1—8 zeigt, daß der Verfasser auch hier mit eigenen Quellen ausgerüstet war; aber andrerseits lassen sich auch in diesen Reden neben den von Matthäus verschiedenen und unabhängigen Elementen solche unterscheiden, welche eine Berücksichtigung desselben voraussetzen. In Kap. 12 haben wir den eigenthümlichen Umstand, daß der Abschnitt V. 36—38 dem Inhalt und einzelnen Detailzügen nach (*ἔστωσαν ὑμῶν — οἱ λύχνοι καιόμενοι* V. 35, *πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων*) mit dem Gleichniß von den zehen Jungfrauen Matth. 25, 1—13 eine unverkennbare Verwandtschaft zeigt, ohne doch als bloße Nachbildung des letztern betrachtet werden zu können; hier folgt der Verfasser offenbar einer selbstständigen, von Matthäus abweichenden Ueberlieferung. Die Verse 39. 40. 42—46 dagegen stimmen fast wörtlich mit Matth. 24, 43. ff., und man kann wirklich fragen, ob nicht Lukas eben mit V. 39 von jener Quelle zu Matthäus übergeht, da (wie auch Schleiermacher anerkennt) V. 39 *τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται* (= Matth. 24, 43) zum Vorhergehenden nicht paßt, wo nicht von der Wachsamkeit des Herrn, sondern der *δοῦλοι* die Rede ist. Die Frage des Petrus V. 41, ob diese Ermahnungen blos den Jüngern oder auch Andern (*παντες*) gelten, und die auf dieselbe sich beziehende Erklärung V. 47. 48, daß derjenige Knecht, der den Willen seines Herrn kennt und nicht thut, stärker werde gestraft werden, als derjenige, welcher ihn nicht kennt und in dieser seiner Unwissenheit

strafbare Handlungen begangen hat, ist Einschiebung des Evangelisten; jene Frage ist im Vorhergehenden durch nichts motivirt, und V. 42 geht die Rede Jesu ohne alle Rücksicht auf dieselbe fort (*τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος κ. τ. λ.*); ebenso ist die Gleichnißrede mit V. 46 vollkommen abgeschlossen (wie Matth. 24, 51), so daß das V. 47. 48 über die Unterscheidung größerer und kleinerer Strafbarkeit Gesagte ganz unvermittelt eintritt. Es ist dem Evangelisten mit jener Frage um Zweierlei zu thun. Einmal will er sich durch sie den Uebergang von den V. 22. ff. gegebenen Ermahnungen an die Jünger zu den V. 54 — 13, 9 folgenden Warnungen und Drohungen gegen die Juden („*πάντες*") bahnen, und ebenso ist es auch hier wie sonst (6, 39. 8, 16) seine Absicht, die an die Jünger ergehenden Aufforderungen zur Thätigkeit und Berufstreue recht scharf und eindringlich hinzustellen und ihnen namentlich dieß einschärfen zu lassen, daß Jeder nach dem Maaße der ihm verliehenen Erkenntniß und Fähigkeit werde beurtheilt und gerichtet werden (V. 47. 48), wozu eben diese Frage des Petrus die Einleitung bilden soll. Deßungeachtet ist aber wenigstens V. 47 nicht wie V. 41 vom Evangelisten selbst aus eigenen Mitteln beigefügt, sondern diese Worte sind, wie das *καὶ μὴ ἑτοιμάσας* V. 47 zeigt, Reste einer verlorenen parabolischen Rede, in welcher das Bild von Knechten, die von ihrem abgehenden Herrn mit „Zurüstungen" dieser oder jener Art beauftragt werden, gebraucht war; zum unmittelbar Vorhergehenden bilden sie nicht wie sie sollen einen Gegensatz und stehen überhaupt in gar keiner passenden Verbindung damit, sondern es muß vor V. 47 ein Satz etwa des Inhalts gestanden sein, daß ein Knecht, der dem ihm kundgegebenen Willen seines Herrn gemäß die von diesem erwarteten Zurüstungen gemacht habe, seine volle Anerkennung und Belohnung finden werde. Es scheint somit, als habe Lukas auch hier das Stück Matth. 24, 44. ff. und die ihm in einer andern Quelle vorliegenden V.V. 47 und 48 mit einander verschmolzen; jedenfalls aber ist V. 42—46 nicht ohne Rücksicht auf die fast gleichlautende Darstellung des Matthäus gearbeitet. V. 49 —59 (*πῦρ ἦλθον βαλεῖν κ. τ. λ.*) ist wiederum wie bei V. 35. ff. eine eigene von Matth. 10, 34. 16, 2. 3 verschiedene Ueberlieferung anzuerkennen. Ganz besondere Schwierigkeiten hat von jeher der Abschnitt Kap. 17, 20 — 37 dargeboten, und zwar zunächst deswegen, weil an die V. 20 und 21 gegebene Belehrung, daß das Reich Gottes nichts äußerlich Sichtbares sei, sondern im Innern

des Menschen seinen Sitz habe, unmittelbar die Ankündigung der einstigen sichtbaren Wiederkunft des Messias angereiht ist, mit welcher ja eben auch die βασιλεία θεοῦ eine reale wird oder aus der Form einer blos geistigsittlichen Gemeinschaft der Menschen mit Gott in die Form eines auch äußerlich wahrnehmbaren neuen Weltzustandes übergeht. Allein diese Schwierigkeit mindert sich, sobald man die näheren Bestimmungen hinzunimmt, welche über diese sichtbare Wiederkunft des Messias gegeben werden. Dieselben bestehen darin, daß der Messias nicht wie ein Mensch oder ein irdischer Gewalthaber nur an einem bestimmten einzelnen Orte (ὧδε ἢ ἐκεῖ) erscheinen, sondern wie der von einem Ende des Horizonts zum andern leuchtende Blitz des Himmels überall zumal sichtbar sein, und daß er keineswegs schon jetzt, sondern erst, nachdem er viel gelitten hat, und keineswegs gerade dann, wenn man ihn erwartet (V. 22. 26. ff.), kommen wird. Diese drei Bestimmungen treten den gewöhnlichen messianischen Vorstellungen, welche weder von einem leidenden Messias noch von der wesentlichen Verschiedenheit des Messiasreichs von allem irdischen Königthum etwas wissen und in diesen ihren äußerlichen Hoffnungen auf dasselbe befangen seinen Eintritt ungeduldig herbeiwünschen, in ganz ähnlicher Weise entgegen, wie V. 20 und 21, in welchen ja der äußerlichen Vorstellungsweise der Pharisäer, die nur wissen will, wann das Reich Gottes komme, die Hinweisung darauf entgegengesetzt wird, daß dasselbe vor Allem im Innern des Menschen sich verwirklichen und daher Jeder streben müsse, innerlich ein Genosse desselben zu werden, statt immer nur mit einer ganz äußerlichen Neugierde zu fragen, wann dieses Reich kommen, an welchem Zeichen man seinen Eintritt erkennen, an welchem Ort es seinen Sitz haben werde. Obwohl also V. 22. ff. auch von der äußern Art und Weise und von der Zeit der Ankunft des Messias die Rede ist, so steht doch der ganze Sinn und Zweck von V. 20. 21 mit dem von V. 22. ff. in wesentlicher Verwandtschaft, und dafür, daß das V. 22. ff. Gesagte nicht gar zu unvermittelt auf V. 20. f. folge, hat der Schriftsteller selbst hinlänglich gesorgt, indem er durch die Worte εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ V. 22 einen Abschnitt zwischen Beidem macht; die Pharisäer erhalten nur eine kurze Abweisung ihrer äußerlichen Vorstellungsweise und bekommen ganz und gar keine Eröffnungen über Dasjenige, was zur äußern Art und Weise des Eintritts der β. θ. gehört, diese werden vielmehr nur den Jüngern ertheilt, weil diese

eher fähig und würdig sind auch über diese äußere Seite der Sache unterrichtet zu werden. So viel aber ist allerdings zuzugeben, daß diese unmittelbare Aneinanderreihung beider Momente der Lehre vom Gottesreich etwas Gezwungenes hat, und daß wir folglich hier nichts Ursprüngliches, sondern eine Kombination des Schriftstellers vor uns haben. Es war seine Absicht, hier eine Perikope einzuschieben, in welcher die verschiedenen Momente, die bei der Frage über das Wie und Wann des Eintritts der *β. ϑ.* in Betracht zu ziehen sind, vollständig zusammengestellt sein sollten: V. 20. f. Abweisung der äußerlichen jüdischen Messiashoffnung, Hinweisung auf die Innerlichkeit des Reiches Gottes; V. 22—37 Abweisung einer zu frühen Erwartung des Messiasreichs auch innerhalb des Christenthums selbst, Erinnerung daran, daß die Hauptsache dieß sei, jeden Augenblick auf seinen Eintritt gefaßt zu sein und dadurch dem Verderben zu entrinnen, das Jeden, sei er nun wer er wolle, (innerhalb oder außerhalb des Christenthums, vgl. 12, 47. f.) treffen werde, wenn er in Folge irdischen, nur auf die Gegenwart bedachten Sinnes von dem Eintritte des Endes überrascht wird, ohne für sein ewiges Heil Sorge getragen zu haben; 18, 1—8 Versicherung, daß man, obwohl man das Ende nicht zu früh erwarten, sondern auch in eine längere Zögerung desselben sich schicken soll, doch an der Barmherzigkeit Gottes nicht verzweifeln dürfe. Auf Rechnung des Evangelisten also kommt jedenfalls die Anordnung und Zusammenstellung des ganzen Abschnitts, und zwar insbesondere die wie 12, 41 zum Vorhergehenden nicht passende Frage *Ποῦ κύριε* (V. 37), die blos den Zweck hat, den Satz, daß die Strafe jeden Schuldigen, wo und wer er auch sei, treffen werde (*ὅπȣ τὸ σῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοὶ*) vom Uebrigen zu sondern und dadurch stärker hervortreten zu lassen; noch mehr aber die Einleitung 18, 1 zu dem Gleichniß vom ungerechten Richter, deren unbestimmte Allgemeinheit zeigt, daß sie vom Evangelisten selbst herrührt. Der Ausspruch über die Innerlichkeit des Gottesreichs muß ihm wegen des eigenthümlichen Ausdrucks *οὐ μετὰ παρατηρήσεως* schon irgendwo vorgelegen haben; V. 23 aber ist offenbar sekundäre Umbildung von Matth. 24, 23, da das *ἐροῦσιν ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ* ursprünglich nur in einem Zusammenhange stehen konnte, in welchem von jüdischen Pseudomessiassen die Rede war (die für Lukas keine Bedeutung mehr hatten, vgl. unt. zu 21, 8). V. 25 (*πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν κ. τ. λ.*) unterbricht den Zusammenhang und rührt wohl

von Lukas her, der auch hier wie sonst so häufig eine Erinnerung der Jünger an die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi einflechten will. V. 31, der 21, 20. f. von Lukas durch eine andere Wendung der Ermahnung zur Flucht ersetzt ist, steht Matth. 24, 17 passender bei der Vorhersagung der Zerstörung Jerusalems und hat erst hier die Beziehung auf das Weltende erhalten, daß man nämlich, wenn die dasselbe ankündigenden Schrecknisse herankommen, das Irdische im Stiche lassen soll, damit man „gewürdigt werde ἐκφυγεῖν πάντα τὰ μέλλοντα γίγνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπȣ“ (21, 36), obwohl freilich nicht recht klar ist, wie dieses Dahintenlassen des Irdischen, um zu dem wiederkehrenden Messias hinzugelangen, vorgestellt werden soll (was auch von V. 33 = 9, 24. Matth. 16, 25 gilt). Das ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ V. 34 erinnert an die spätere Vorstellung, daß die Ankunft des Herrn bei Nacht stattfinden werde (vgl. Mark. 13, 35). Die Erinnerung an den Untergang Sodoms V. 28—30 und 32 lag dem Evangelisten wohl schon vor, da es sonst nicht gerade seine Sache ist Aussprüche über die göttliche Strafgerechtigkeit zu vermehren und zu verstärken, sondern eher das Gegentheil (vgl. unt.), und da nun sonst der ganze Abschnitt sehr nahe mit Matth. 24, 37. ff. zusammentrifft, so muß man annehmen, er sei von ihm mittelst Benützung einer auf Grundlage des Matthäus entstandenen Darstellung und mittelst Beifügung eigener Zusätze und Veränderungen gebildet worden. Die von Matthäus abweichende Fassung und Stellung des Gleichnisses Kap. 19, 11—27, in Folge welcher es neben der Lehre, daß beim Weltgericht Jeder über die Art und Weise der Verwendung der ihm gegebenen Kräfte und Mittel Rechenschaft abzulegen habe, unter Beziehung auf den Einzug in Jerusalem den Gedanken versinnlicht, daß das Messiasreich keineswegs παραχρῆμα ἀναφαίνεται, daß aber deßungeachtet die ungläubigen Juden die Strafe für ihre Widersetzlichkeit gegen Jesus sicher ereilen werde (V. 27), ist keinenfalls ursprünglich, da die Parabel in ihrer ächten Gestalt nicht zwei so ganz heterogene Gedanken in sich vereinigt haben kann. Man könnte sich versucht finden, diese Fassung vom Evangelisten abzuleiten, da er durch die Worte ταῦτα προςθεὶς εἶπεν παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι αὐτὸν Ἰερȣσαλὴμ κ. τ. λ. ein ganz besonderes Interesse für sie kundgibt. Allein in der Parabel selbst ist ja gerade dieser für ihn wichtigste Zug, daß der Eintritt der βασιλεία θεοῦ keineswegs als ein nahe bevorstehender gedacht werden soll, nur ganz im Vor-

übergehen in den Worten ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν angedeutet, während der Hauptnachdruck auf der Schilderung der empörerischen Widersetzlichkeit der πολῖται und ihrer Bestrafung liegt; hätte Lukas die Parabel selbst umgearbeitet, so hätte er wohl eben das, was ihm die Hauptsache war, auch bestimmter hervorgehoben; er muß folglich diese Fassung derselben bereits vorgefunden haben. Die weitere Abweichung von Matthäus, daß jeder der (zehen) Knechte nur Eine Mine erhält, um mit ihr zu wuchern, könnte man gleichfalls auf Rechnung des Evangelisten setzen zu müssen glauben, sofern er etwa dadurch den Gedanken versinnlichen gewollt, daß es Pflicht sei auch ἐν ἐλαχίστῳ treu und pflichteifrig zu sein (V. 17); allein vielleicht weist gerade dieses ἐν ἐλαχίστῳ auf dieselbe Quelle hin, wie der Abschnitt über den ungerechten Haushalter, in welchem auch dieses ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸν εἶναι vorkommt (16, 10). Auf der andern Seite jedoch blickt die matthäische Fassung auch hier darin noch durch, daß V. 16—20 blos drei Knechte auftreten, obwohl nach V. 13 die zehen Minen an zehen Knechte ausgetheilt worden sind; die jetzige sekundäre Gestalt des Ganzen ist also ursprünglich auf Grundlage des Matthäus entstanden. Noch sicherer aber weist die Hauptstelle Kap. 21, 6—36 auf Matth. 24, 3. ff. zurück. Die Uebereinstimmung ist hier zu eng und zu sehr über die Abweichungen übergreifend, als daß sie eine zufällige sein könnte; die Abweichungen aber lassen sich meistentheils (sachlich und sprachlich) nur als Umbildungen der matthäischen Darstellung von Seiten des Evangelisten begreifen, als Umbildungen, die ihm um so näher liegen mußten, je mehr gerade diese eschatologischen Reden zu einer freiern Bearbeitung Spielraum boten. Im ganzen Lukas gibt es keinen Abschnitt, der sich so ganz und gar wie dieser als eine allerdings vielfach veränderte, interpolirte matthäische Perikope zu erkennen gäbe. Die Worte V. 7 τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι sind theils wegen der harten Verbindung σημεῖον ὅταν, theils wegen der Tautologie mit dem unmittelbar vorhergehenden πότε οὖν ταῦτα ἔσται nur als Veränderung des bei Matthäus vorliegenden πότε ταῦτα (die Zerstörung des Tempels) ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος anzusehen, eine Veränderung, die darin ihren Grund hat, daß Lukas gleich hier die Zerstörung des Tempels (ταῦτα V. 7) und das Weltende nicht so in Eins zusammenfallen lassen will wie Matthäus. V. 8 ist es bezeichnend, daß bei den πλανῶντες, vor welchen gewarnt wird, die

ausdrückliche Bezeichnung derselben als Pseudomessiasse weggelassen und zu dem λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι hinzugesetzt ist καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν, während doch ein Messias sich blos als Denjenigen ankündigen kann, mit welchem „die Zeit" nicht etwa blos „nahe herangekommen", sondern völlig herbeigekommen oder erfüllt ist. Die Pseudomessiasse (Matth. 24, 5. 24) sind also hier in Menschen umgewandelt, welche sich ein besonderes Ansehen („ich bin der, welchem man zu glauben hat", vgl. Joh. 13, 19) zuschreiben und die Uebrigen durch die Behauptung der Nähe des Weltendes einschüchtern oder schrecken wollen (wie 2 Thess. 2, 1—3), die Warnung vor falschen Messiassen ist in eine Antithese gegen die Vorstellung eines zu baldigen Eintritts der Parusie umgebildet, gerade wie V. 9 οὐκ εὐθέως τὸ τέλος für οὔπω τὸ τ. (Matth. 24, 6) gesetzt ist. Ebenso bemerkenswerth ist die Abweichung in V. 10—12. Bei Matthäus, dessen Gesichtskreis sich noch auf die Verhältnisse der Zeit bis zum Jahr 70 und des jüdischen Christenthums beschränkt, treten die Völkerkämpfe, Hungersnöthe und Erdbeben als ἀρχὴ ὠδίνων kurz vor oder zu gleicher Zeit mit den ersten Verfolgungen der Christen von Seiten der Heidenwelt ein, indem er dabei (S. 18. f.) auf wirkliche Ereignisse jener Zeit und zwar besonders auf Kriege im Orient Bezug nimmt; Lukas aber versteht, zum Beweis, daß er einer spätern Periode angehört, unter jenen Kriegen u. s. w. Ereignisse, die (auch von seinem Standpunkt aus) noch in weiter Zukunft liegen; er betrachtet sie als die nächsten Vorzeichen des Endes und gesellt ihnen daher φόβητρά τε καὶ ἀπ' οὐρανοῦ σημεῖα μεγάλα (V. 11) bei, die sodann weiter unten (V. 25. ff.) näher beschrieben werden, was auch der Grund davon ist, daß er die Ankündigung dieser Ereignisse durch ein τότε ἔλεγεν αὐτοῖς vom Vorhergehenden, wo noch von Vorfällen einer weit frühern Zeit die Rede ist, getrennt hat. In Folge hievon muß er nun aber die Verfolgungen der Apostel vor diese V. 10 und 11 genannten Begebenheiten setzen und holt daher V. 12 diese Verfolgungen mit den Worten πρὸ δὲ τούτων πάντων nach; hier wenn irgendwo ist es klar, daß er von einer ältern und zwar der matthäischen Darstellung abhängig ist und sie an einzelnen Stellen abändert, im Ganzen aber dieselbe doch in ihrer ursprünglichen Ordnung stehen läßt, obwohl sie für ihn nicht mehr die passende war. Die Verfolgungen der Apostel werden ausführlicher als Matth. 24, 9, jedoch in wesentlicher Uebereinstimmung mit Matth. 10, 17—22 dargestellt. Die Weg=

lassung des τῶν ἐθνῶν in dem Satze ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων erklärt sich daraus, daß Lukas nicht blos die Heiden als Feinde des Evangeliums erscheinen lassen will, und die Abweichung θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται (= A. G. 27, 34) von Matth. 10, 30 (ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν) dadurch, daß er diese letztere Form des Ausspruchs bereits 12, 7 gebracht hatte; das bestimmtere Eingehen auf die Apostelverfolgungen aber (V. 12. 15) findet seine Begründung theils in dem Paulinismus des Verfassers, theils darin, daß er, wahrscheinlich in Folge von äußern Zeitverhältnissen, auch sonst sehr häufig auf Leiden und Bedrängnisse der Christenheit anspielt. Die von Matth. 10, 19. 20 noch mehr als Luk. 12, 11. 12 abweichende Fassung von V. 14 und 15 erklärt sich gleichfalls durch die Nothwendigkeit einer Variation im Ausdruck und trägt ganz den Charakter lukanischer Sprachweise an sich (V. 14 θέσθε εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν μὴ προμελετᾶν vgl. A.G. 5, 4 τί ὅτι ἔθȣ ἐν τῇ καρδίᾳ σȣ; 19, 21 ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι; V. 15 ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν ϛόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν ἢ ἀντιστῆναι πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν, vgl. A.G. 7, 10 καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀντιϛῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει; V. 12 ἐπιβλȣ̃σιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας vgl. A.G. 5, 10). V. 20 (ὅταν δὲ ἴδητε κυκλȣμένην ὑπὸ ϛρατοπέδων τὴν Ἱερȣσαλὴμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς) ist offenbar eine ganz den Charakter einer späteren Zeit an sich tragende Verdeutlichung des dunkeln, aber gewiß viel ursprünglichern ὅταν ȣ̃ν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως κ. τ. λ.; auch das τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα V. 22 scheint auf die Worte τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ Matth. 24, 15 zurückzuweisen. V. 21 τότε οἱ ἐν τῇ Ἰȣδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη kann nur aus Matth. 24, 16 sein, da diese Worte zu dem gleich Folgenden καὶ οἱ ὄν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰϛερχέσθωσαν εἰς αὐτήν nicht passen; diese selbst aber sind von Lukas an die Stelle der von ihm 17, 31 untergebrachten Verse Matth. 24, 17. 18 gesetzt. In V. 23 ist das οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαϛρὶ ἐχοίσαις κ. τ. λ. wörtlich Dasselbe mit V. 19 bei Matthäus; statt V. 20—22 aber gibt Lukas eine ganz ex eventu gebildete Schilderung der Schicksale des jüdischen Volkes im Jahr 70, deren gar zu geschichtlich konkrete Fassung ganz und gar nicht mehr mit dem bei Matthäus noch so gut eingehaltenen allgemeinern Tone der prophetischen Rede zusammenstimmt. Der Schluß von V. 24

enthält eine abermalige Hinweisung auf das späte Kommen des Endes; V. 25 unterscheidet sich von Matthäus dadurch, daß die σημεῖα am Himmel nicht so bestimmt wie bei Letzterem (V. 29) im Einzelnen angegeben, ebendeswegen aber das aus Matthäus doch beibehaltene αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται ganz unklar wird. Zwischen Beides schiebt Lukas als Seitenstück zu dem ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ (V. 23) eine συνοχὴ ἐθνῶν ein, welche durch das Getöse brausender Meereswogen herbeigeführt werden soll. V. 27 ist aus Matth. 24, 30; V. 28 aber tritt wieder der Evangelist ein; weil er nämlich bisher überall einer zu frühen Erwartung des Endes entgegengetreten ist, will er jetzt auch die beruhigende Versicherung geben, daß deßungeachtet wenigstens dann, wenn die V. 25. ff. angekündigten Ereignisse begonnen haben, die Erlösung sicherlich in nächster Nähe zu erwarten sei. Der paulinische Ausdruck ἀπολύτρωσις weist ohnedieß darauf hin, daß der Schriftsteller hier nicht der synoptischen Ueberlieferung folgt, sondern selbstständig verfährt. V. 29—33 ist aus Matthäus (nur mit Ausnahme des erweiternden Zusatzes καὶ πάντα τὰ δένδρα). Die Schlußermahnung zur Wachsamkeit V. 34—36 ist eigene Zuthat des Schriftstellers, da mit V. 34 (wie schon bei den von Matthäus abweichenden Zusätzen V. 25. 26. 28) die Sprache mit einem Male von den kurzen und lose an einander gereihten Sätzen der bisherigen Rede vollends ganz zu einer abgerundeteren und voller tönenden Satzbildung übergeht, wie wir sie in den Reden der Apostelgeschichte wieder finden (im Einzelnen vgl. V. 35 ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένȣς ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς mit A.G. 17, 26 κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπȣ τῆς γῆς; V. 34 προσέχετε ἑαυτοῖς mit A.G. 5, 35. 20, 28). Auch die Stürme und Wasserfluthen V. 25 sind wohl nur Zuthaten aus den eschatologischen Vorstellungen des Verfassers, die vielleicht auf die Idee eines Weltunterganges δι' ὕδατος hinweisen, wogegen 17, 29 möglicherweise die judenchristliche Lehre von der Zerstörung der gegenwärtigen Welt durch Feuer (vgl. 2 Petr. 3, 6) zu Grund liegt (und daher dort eine judenchristliche Quelle vorauszusetzen wäre). Die Gleichnißrede Kap. 8, V. 5—18 beruht auf einer verkürzten Fassung von Matth. 13, 3. ff. So ist V. 11—15 die Auslegung um ein Ziemliches einfacher als bei Matthäus; V. 14 ist das unpassende καὶ συμπνίγονται nur aus diesem Streben nach Verkürzung (statt συμπνίγει τὸν λόγον Matth. 13, 22) zu erklären; die Beifügung von ἡδοναὶ V. 14 und von ἐν ὑπομονῇ V. 15

erinnert an die lukanische Fassung der Bergrede (besonders V. 25. 22. f.). V. 16—18 begegnet uns wieder die Eigenthümlichkeit des Evangelisten, dem praktischen Zwecke seiner Schrift gemäß den Jüngern recht starke und eindringliche Ermahnungen geben zu lassen; während sie Matth. 13, 11. ff. dem blinden Volke als die Sehenden und Verständigen gegenübergestellt sind, werden sie hier dazu aufgefordert, es erst zu werden (*βλέπετε πῶς ἀκούετε* V. 18) und so sich zur Mittheilung der hohen Erkenntniß vom Reiche Gottes an Andere fähig zu machen; die Jünger, wollen die V.V. 16. 17 sagen, sollen recht hören, damit sie Andern ihr Licht leuchten lassen können, denn das Evangelium sei nun einmal dazu bestimmt, nicht verborgen zu bleiben, sondern offenbar zu werden (vgl. de Wette zu d. St.). Der Spruch vom Lichte, das nicht in's Verborgene gestellt werden soll, ist daher hier gerade so gebraucht wie 11, 33, wo er in ironischer Weise besagen will, diese ungläubige *γενεά* meine zwar das Licht der Erkenntniß zu haben, aber man sehe nichts davon, es scheine, daß sie ihr Licht Niemanden leuchten lassen wolle. Eine antithetische Rücksicht auf Matth. 13, 11. f. ist hier nicht zu verkennen, und eben um dieser Rücksicht willen sind beide Verse hier angebracht, obwohl sie 11, 33 und 12, 2 ihre eigentliche Stelle haben. Bemerkenswerth ist, daß der Spruch *οὐδὲν συγκεκαλυμμένον ἐςιν κ. τ. λ.* an der Stelle, wo er in demselben Zusammenhange steht wie bei Matthäus, nämlich 12, 2 mit Matth. 10, 26 weit mehr Aehnlichkeit hat als 8, 17, und daß ebenso der vom *λύχνος* in der Stelle 11, 33, in welcher gleich nachher (V. 34. ff.) die matthäische Bergrede benützt wird, mit Matth. 5, 15 (*ὑπὸ τὸν μόδιον*) mehr übereinstimmt als 8, 16. Die beiden Apostelinstruktionen in Kap. 9 und 10 stimmen großentheils wörtlich mit Matthäus und enthalten nur Weniges, was nicht als (durch die Wiederholung nöthig gemachte) Variation und Erweiterung des Ausdrucks (10, 4 *μὴ βαστάζετε βολλάντιον*; V. 7 *μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν*, vgl. Matth. 10, 11. Luk. 9, 4; V. 10 und 11 *εἴπατε Τὸν κονιορτὸν ἀπομασσόμεθα ὑμῖν*, vgl. Matth. 10, 14. Luk. 9, 5; V. 11 *πλὴν τοῦτο γινώσκετε, ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, vgl. Matth. 10, 23 *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπȣ*; V. 7 *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἐσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*, vgl. Matth. 10, 10, wo der erste Satz im jetzigen Matthäusevangelium wohl nur aus judenchristlicher Aengstlichkeit in

Bezug auf Speisen und Getränke ausgefallen ist, vgl. 24, 20) oder als paulinische Zuthat (V. 8 *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν*, vgl. 1 Kor. 10, 27) oder als verstärkender Zusatz (so die auf die Wichtigkeit einer möglichst schnellen und weiten Verbreitung des Evangeliums hinweisende Mahnung zur Eile, *μηδένα — ἀσπάσησθε* V. 4) zu betrachten wäre. V. 16 *ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει κ. τ. λ.* ist dem Sinne nach Dasselbe mit Matth. 10, 40, wohl mit Rücksicht auf 9, 48 der Abwechslung wegen anders gefaßt als dort; der Weheruf über die galiläischen Städte V. 12—15 stimmt fast wörtlich mit Matth. 11, 21. ff., und ebenso der begeisterte Ausspruch Jesu V. 21. ff.; die Fassung *τίς ἐστιν ὁ υἱός, τίς ἐστιν ὁ πατήρ* erweist sich bei diesem zweiten Gliede, wo sie völlig unpassend (eher gnostisch als biblisch) ist, als eine willkürliche, auch von Justin und den Klementinen nicht bestätigte Aenderung des matthäischen Textes, die den Zweck hatte, der ganzen Rede eine schärfere, exklusivere antijüdische Fassung zu geben. Auch die Rede gegen die Pharisäer und Gesetzesgelehrten 11, 39. ff. trägt keineswegs den Charakter der Ursprünglichkeit an sich, sondern ist größtentheils eine (obwohl von Lukas zum Theil schon so vorgefundene) Umbildung der des Matthäus. Wie die Zeit und Situation, in welche sie Lukas verlegt, das Mahl in dem Hause eines Pharisäers, nicht recht passen will und jedenfalls, woher sie auch stammen mag, mit dem Plane des Evangelisten, Jesum schon jetzt und nicht erst in Jerusalem in stets fortgehendem tödtlichem Kampfe mit seinen Gegnern zu zeigen, zusammenhängt, so ist die Trennung zwischen *Φαρισαῖοι* und *νομικοί* verfehlt, da in Folge derselben die Beschuldigungen und Drohungen V. 47—51 ungeeigneter Weise blos die Letztern treffen, sie rührt wohl von Lukas selbst her, der beabsichtigte, die verdammenden Worte Jesu nicht wie Matth. 23 vorzugsweise die *Φαρισαῖοι*, sondern in ganz ausdrücklicher, ja noch stärkerer Weise die *νομικοί*, die jüdischen Vertreter des *νόμος*, treffen zu lassen; nicht die ohnedieß als Heuchler bekannten und nur eine einzelne jüdische Partei bildenden Pharisäer, sondern die in Vergleich mit ihnen bessern Gesetzeslehrer, die Vertreter des Judenthums überhaupt, sind diejenigen, gegen welche der Hauptangriff gerichtet, die als Verfolger der Apostel und Propheten bezeichnet (V. 47. ff.) und mit blutiger Bestrafung ihrer Widerspenstigkeit gegen die Offenbarungen Gottes bedroht werden (V. 50. f.). Die Fassung *τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας* V. 39 ist eine

allerdings deutlichere und darum auch den Gegnern gegenüber stärkere und derbere Umsetzung der bildlichen Ausdrucksweise des Matthäus (*καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίȣ καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμȣσιν ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας*) in die eigentliche, allein sie verräth sich eben als sekundäre Umbildung dadurch, daß sie das Bild doch noch halb beibehält und so in Widerspruch mit sich selbst kommt, sofern nämlich der Anfang des Satzes, *τὸ ἔξωθεν τȣ̃ ποτηρίȣ*, denjenigen Gegensatz fordert, den Matthäus hat, (das Innere des Bechers und der Schüssel), nicht aber das Innere der Pharisäer, zu welchem ja nur etwa ihre äußern Handlungen und Reden oder ihre äußere fromme Haltung (Matth. 23, 28 *ἔξωθεν φαίνεσθε – δίκαιοι*) einen passenden Gegensatz bilden würde. V. 40 (*ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησε;*) führt den Widerspruch weiter aus, in welchem der Pharisäismus befangen ist, wenn er Gott ohne innere Reinheit des Herzens durch bloße äußere Reinigkeit dienen zu können glaubt, nimmt aber das *τὸ ἔξωθεν* in einer Allgemeinheit (das Aeußere überhaupt im Gegensatz zur innern Gesinnung), die sich mit V. 39 zur Noth vereinigen ließe, nicht aber mit V. 41, weil hier in dem *ἐνόντα* wieder auf das specielle Bild des *πίναξ* und *ποτήριον* zurückgegangen wird; auch dieser Satz ist daher als eine zur bildlichen Redeweise des Ganzen nicht mehr stimmende Erweiterung und Verdeutlichung des Ursprünglichen (des *Φαρισαῖε τυφλὲ* Matth. 23, 26) zu betrachten. V. 41 (*πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην καὶ ἰδȣ̀ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν*) nimmt das Bild von V. 39 wieder auf (*τὰ ἐνόντα*, sc. *ἐν τῷ ποτηρίῳ καὶ πίνακι*), steht aber hinter der Fassung des Matthäus darin zurück, daß nicht, wie es das Vorhergehende erwarten ließ, eine Reinigung der Gesinnungs- und Handlungsweise überhaupt (*καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός* Matth. 23, 26), sondern nur eine Reinigung des Innern von der es erfüllenden Habsucht durch Hergeben des Eigenen an Andere gefordert und so der *ἐλεημοσύνη* (wie auch sonst bei Lukas) in einseitiger, fast werkheiliger Weise die Kraft den Menschen vor Gott rein zu machen zugeschrieben wird. Zugleich aber ist dieser Vers dadurch bemerkenswerth, daß er geradezu die Ueberflüssigkeit der jüdischen Reinigkeitsgesetze ausspricht; während es bei Matthäus blos heißt *καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός*, wird hier gesagt, wenn man das, was man in seinen Gefäßen habe (was man gerne selbst besitzen und genießen möchte), an Andere als Almosen hergebe, so sei dadurch Alles rein, bedürfe

nichts was man habe einer Reinigung, wie die mosaische und pharisäische Gesetzgebung sie vorschreibt. Ganz dem Letztern entsprechend läßt der Schriftsteller V. 42 das *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμȣ* weg, um nicht Jesu in den darauf bezüglichen Worten *ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι* eine ausdrückliche Sanktion des Gesetzes in den Mund zu legen. V. 44 setzt er an die Stelle des Bildes von den übertünchten Gräbern, die „voll Unreinheit sind", wahrscheinlich zur Vermeidung einer Tautologie mit V. 39 (*γέμει — πονηρίας*), die matte und schwache Vergleichung mit unkenntlich gewordenen Gräbern, um das versteckte, heuchlerische Wesen, bei welchem man nie weiß, wie man mit ihm daran ist, zu bezeichnen, ein Gedanke, für welchen offenbar diese Vergleichung zu weit hergeholt ist, während das Bild des Matthäus eines der konkretesten und sprechendsten der ganzen Rede ist. Die Wendung V. 47 und 48: „eure Väter haben die Propheten getödtet und ihr bauet ihnen die Gräber, folglich gebet ihr den Thaten eurer Väter euren vollen Beifall" ist zwar, wie de Wette bemerkt, einfacher und läßt die ironische Spitze besser hervorspringen als die Fassung Matth. 23, 29—31, aber sie ist darum nicht ursprünglicher als die letztere. V. 49 ist die eigenthümliche Fassung des Matthäus *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς* die ursprüngliche; Lukas hat dafür die gangbaren termini *προφήτας καὶ ἀποστόλȣς* gesetzt und den ganzen Ausspruch wegen des *προφήτας* irriger Weise auch auf die alttestamentlichen Propheten bezogen, daher am Anfange des Satzes *καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν* (vgl. 7, 35) eingeschoben werden mußte, um ihm so den Charakter einer älteren Weissagung zu geben, während doch eine solche gar nicht wirklich existirte. Durch diese Veränderung entstand aber nur wieder ein neuer Mißstand, nämlich die Aufhebung alles Zusammenhanges zwischen V. 49 und 50. Wenn es V. 49 bei Lukas heißt, dem Ausspruch der *σοφία θεοῦ* zufolge seien sowohl in den Zeiten des ältern als in denen des neuen Bundes Männer Gottes, dort Propheten, hier Apostel zu den *πατέρες* der *νομικοὶ* (*εἰς αὐτούς*) und zu den *νομικοὶ* selbst geschickt, aber von Beiden, sowohl von jenen als von diesen, verfolgt und getödtet worden, so ist dadurch der V. 50 folgende Satz, alles Prophetenblut werde nun eben gerade von dieser *γενεὰ*, von den *νομικοὶ* gefordert werden, keineswegs motivirt; dieß ist nur bei Matthäus der Fall, wo gesagt wird, die jetzt lebenden Häupter des Judenthums werden die *προφῆται σοφοὶ* und *γραμματεῖς*, die

Jesus ihnen erst jetzt zusenden will, verfolgen und tödten und dadurch eine so große Verschuldung auf sich laden, daß an ihnen, an „dieser γενεὰ" alles schon früher vergossene gerechte Blut mit vollem Fug und Recht gerächt werden könne. V. 52 dagegen ist Lukas wiederum selbstständig; das ἤρατε τὴν κλεῖδα (τῆς γνώσεως) scheint ursprünglicher und wird durch Justin dial. 17 (ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε), so wie durch Clem. hom. 3, 18 (κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν) bestätigt, während hier die Fassung des Matthäus (κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) zwar verständlicher, aber weniger ursprünglich scheint. Auch hier jedoch paßt das τῆς γνώσεως nicht recht zu εἰσήλθατε, es läßt sich sehr wohl denken, daß Lukas einerseits (wie auch Matthäus) den Begriff τὴν κλεῖν durch einen Zusatz verdeutlichen, andrerseits aber die an sich (vgl. Apok. 3, 7) richtigere Ergänzung τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ vermeiden wollte, weil von seinem Standpunkt aus davon gar nicht die Rede sein kann, daß die νομικοὶ den Schlüssel zum Reich Gottes in Händen haben. Kap. 20, 41—44, bei der Frage, ob der Messias Davids Sohn sei, ist Lukas allerdings ursprünglicher (folgt vielleicht dem Urmarkus), indem er die offenbar von Matthäus herrührende Beziehung auf die Pharisäer nicht aufgenommen hat; die Verhandlung über das größte Gebot dagegen ist nur deswegen schon 10, 25 angebracht, um damit (vgl. 16, 16. ff.) die Erzählung vom barmherzigen Samariter einzuleiten, und zwar auch hier in unpassender Weise, da das θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν in V. 29 weder mit dem ἐκπειράζων V. 25 recht zusammenstimmt noch überhaupt einen klaren Sinn hat, und da auch die Anknüpfung der Erzählung an das Vorhergehende durch den amphibolischen Gebrauch des Begriffs ὁ πλησίον (V. 27. 28. 36) sehr gezwungen ist. Die Parabel vom Weinberg hat das Eigenthümliche, daß sie die Einleitung (V. 9) nur ganz kurz (s. dag. Matth. 21, 33. f.), das Weitere aber, d. h. die Schilderung der beharrlichen Widerspenstigkeit der γεωργοί, sehr ausführlich und anschaulich darstellt, was von der antijüdischen Tendenz des Evangelisten herrührt, da sonst (besonders V. 9. 13. 14. 15) fast Alles (nur mit Ausnahme der an 12, 41 und 17, 37 erinnernden, zum Zweck einer passenden Verbindung zwischen V. 16 u. 17 eingeschobenen Zwischenrede οἱ δὲ ἀκούσαντες εἶπον μὴ γένοιτο) aus Matthäus genommen ist. Ebenso verhält es sich mit der etwas verkürzten (mehr nur für Judenchristen interessanten) Erzählung vom Zinsgroschen, wo der fast einzige Zusatz ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, der die

heuchlerische Absicht der Fragenden gleich von vorn herein charakterisiren und wohl auch die für die Leser des Lukas unverständliche Beigabe der Ἡρωδιανοί beseitigen soll, ganz an die Ausdrücke erinnert, die der Schriftsteller auch sonst bei der Schilderung der Pharisäer gebraucht (10, 29. 16, 15. 18, 9. 14). Bei der Verhandlung über die Auferstehung dagegen erzählt Lukas wiederum „genauer" als Matthäus (V. 28—38), er setzt V. 37 (vgl. A.G. 7, 30. 35) *Μωυσῆς ἐμήνυσεν* statt *τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, als ob er (ähnlich wie 4, 4 durch die Weglassung des *ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος*) die anthropomorphistische Vorstellung, daß Gott selbst mit Moses geredet, entfernen wollte, erläutert V. 38 das *θεὸς ἔστι ζώντων* durch den Zusatz *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν*, der an A.G. 17, 28 erinnert, hier aber für den Zusammenhang ganz überflüssig ist und das in sich Abgeschlossene der Argumentation Jesu ganz unpassend aufhebt, und stellt in Gemäßheit des auch sonst bei ihm hervortretenden Interesses für den Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* zum *αἰὼν ἐκεῖνος* (16, 9. ff. 6, 20. ff.) die Worte Jesu über den Unterschied des künftigen Lebens vom gegenwärtigen so dar, daß dieser Unterschied stärker als bei Matthäus firirt und zugleich das Aufhören ehlicher Verbindungen im Jenseits V. 36 durch die Hinweisung auf die mit der Auferstehung gegebene, alle Fortpflanzung überflüssig machende Unsterblichkeit der Individuen bestimmter motivirt wird. Der Abschnitt Kap. 13, 23—30 scheint wiederum eine Kombination von Aussprüchen des Matthäus mit anderweitigen Ueberlieferungen zu sein. Die Benützung der Bergrede des Matthäus wird dadurch wahrscheinlich, daß auch hier der Gedanke der *στενὴ θύρα* (Matth. 7, 13. 14) und die Drohung, daß die *ἐργάται ἀδικίας*, obwohl sie mit Jesu in persönlicher Verbindung gestanden haben wollen, doch von ihm werden zurückgewiesen werden (Matth. 7, 22. ff.), in naher Verbindung mit einander erscheinen; die Darstellung des Matthäus aber ist ursprünglicher, weil in ihr der Satz, daß der Eingang zum ewigen Leben ein enger, nur schwer, mit vieler Mühe, Aufopferung und Entsagung zu gewinnender sei, nicht wie bei Lukas nur ganz im Vorübergehen hingeworfen, sondern klar und mit gehöriger Ausführlichkeit dargestellt wird. Bei Lukas hat die ganze Rede die Wendung erhalten, daß sie nicht wie Matth. 7, 21. ff. unwürdige Mitglieder der christlichen Gemeinde, sondern die Juden trifft (*ἐφάγομεν ἐνώπιον σοῦ καὶ ἐπίομεν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας* V. 26 und die Verse V. 28—30), eine Ver-

änderung, die wohl blos in der Tendenz des Evangelisten ihren Grund hat; sofern aber V. 25 ähnlich wie 12, 36 eine an Matth. 25, 1. ff. erinnernde, jedoch selbstständige Ueberlieferung vorliegt, mag Lukas immerhin auch durch eine eigene Quelle zu seiner Abweichung von Matthäus mitveranlaßt worden sein. Die Aussprüche Kap. 9, 22—27 sind wahrscheinlich aus Matthäus, mit dem sie meist wörtlich übereinstimmen; *καθ' ἡμέραν* V. 23 und *ἑαυτὸν ἀπολέσας* V. 25 sind verstärkende Zusätze; der Satz *ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* ist wohl mit Rücksicht auf die paulinische Versöhnungslehre weggelassen; V. 27 wird das *ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* in *ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* verändert, das ja auch blos so viel heißen kann „bis das Reich Gottes zu fester Wirklichkeit und Konsistenz auf Erden gelangt ist“, um auch hier die Nähe des Weltendes zu beseitigen. V. 26 ist wie auch sonst bei Lukas die richterliche Thätigkeit des Messias (*ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* Matth. 16, 27) entfernt und statt dessen ein bloßes *τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται* gesetzt; die Wendung *ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους* (vgl. 12, 9. Matth. 10, 33) erklärt sich daraus, daß Lukas hier Jesum nicht wie Matth. 16, 24—27 blos die Verdammlichkeit der Untreue gegen die schon ergriffene Sache des Evangeliums, sondern die Verdammlichkeit des Mangels an Bereitwilligkeit zur Annahme desselben aussprechen lassen will; auch hier, wie bei der Umstellung des Ausspruches über die Lästerung des Geistes, blickt das Interesse des Evangelisten für die Verbreitung des Evangeliums in der Menschheit und das Bestreben hervor, es wiederholt als die alleinseligmachende Wahrheit für „Alle“ (*πάντας* V. 23) zu bezeichnen. Was endlich die Fassung der Bergrede bei Lukas anbelangt, so kann auch ihr keinenfalls der Charakter der Ursprünglichkeit zugeschrieben werden; sie stellt uns, obwohl sie einiges Aechte erhalten hat, vielmehr eine sekundäre, einer spätern Zeit angehörige Fassung des Ganzen dar. Schon bei Matthäus sehen wir, daß manche Veränderungen in ihr angebracht und einige Elemente in sie aufgenommen sind, die sich speciell auf die Jünger und auf die spätern äußern Verhältnisse des Christenthums beziehen (5, 10. vgl. 7, 6), während doch die Rede im Ganzen eine allgemeinere, an Jeden, der „zu Jesu kommt und seine Worte hört“ (7, 26), d. h. an die Menschheit überhaupt, so weit sie sich für das Evangelium interessirt,

gerichtete Tendenz zeigt. Auch bei Lukas blickt diese allgemeinere Tendenz noch durch (7, 1 ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ. 6, 47 πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με — V. 49, und die allgemeinen sittlichen Belehrungen V. 31. 41. ff. u. s.), aber namentlich im Eingange ist sie ganz nur an die Jünger gerichtet und nimmt besonders auf die gedrückte äußere Lage der Christenheit Bezug (V. 20—26), und ebenso steht dieser Eingang mit seinen Verheißungen auf der einen und seinen Bedrohungen auf der andern Seite in keinem übereinstimmenden Verhältniß weder zur ganzen Rede noch insbesondere zu dem V. 27 beginnenden paränetischen Abschnitt. Die Makarismen des Matthäus sind dem Charakter des Ganzen entsprechend so gefaßt, daß sie zugleich indirekte Andeutungen über die sittlichen Anforderungen an die Mitglieder des Himmelreichs enthalten (πραεῖς, καθαροὶ, ἐλεήμονες, εἰρηνοποιοὶ), und daher eine ganz passende Einleitung zu den später folgenden direkten sittlichen Ermahnungen bilden (obwohl Matthäus darin zu weit geht, daß er um Mißverständnisse zu vermeiden die Seligpreisung der πτωχοὶ und πεινῶντες nicht in ihrer ursprünglichen Form stehen ließ); bei Lukas aber hat höchstens der Weheruf über die πλούσιοι und ἐμπεπλησμένοι eine innere Beziehung zu den nachfolgenden Warnungen vor irdischer Selbst- und Erwerbssucht, während sonst die Makarismen und ebenso der Weheruf über die Glücklichen (γελῶντες V. 25) das sittliche Moment gar nicht berücksichtigen, sondern einfach die Lehre aussprechen, daß Armuth, Unglück und Verfolgung auf dieser Erde im Reiche Gottes reichlich ausgeglichen und belohnt und daß Der, welcher in dieser Welt sein Gutes empfangen, dafür in jener ὁμοίως τὰ κακὰ (16, 25) empfangen werde. Diese Inkongruenz zwischen dem Fehlen des sittlichen Moments im Eingang und der sittlichen Tendenz des Ganzen stellt sich besonders V. 27 bei dem Uebergange zum paränetischen Theil heraus, wo der Gegensatz ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν ganz unmotivirt ist, weil im unmittelbar Vorhergehenden nicht von Gesinnungen, die zur Feindesliebe im Gegensatze stehen, Verfolgungssucht und dergleichen, sondern vom diesseitigen Glück, von Reichthum, Genuß und Beliebtheit bei Menschen die Rede war. In Folge dieser Inkongruenz ist diese Ermahnung zur Feindesliebe auch gar nicht genügend eingeleitet und begründet; während bei Matthäus alle die sittlichen Belehrungen, welche Jesus ausspricht, durch die antithetische Rücksicht auf das mosaische Gesetz und die aus ihm ab-

geleitete pharisäische Sittlichkeit gehörig vorbereitet und in ein klares Licht gestellt sind, fehlt hier alle und jede Anknüpfung an das bisherige religiös-sittliche Bewußtsein, die Ermahnungen treten ganz unvermittelt auf und ermangeln eines sie unter sich vereinigenden und zusammenhaltenden Gesichtspunktes, wie sie ihn bei Matthäus in der Antithese gegen das Gesetz und in der alles Einzelne zusammenfassenden Forderung der *τελειότης* haben. Das Ganze ist bei Lukas bis zu V. 37 mehr eine Trostrede und Belehrung über das Verhalten unter feindlichen Schmähungen (V. 22) und Verfolgungen (indem z. B. V. 35 die Aufforderung zur Feindesliebe noch einmal wiederkehrt), als eine alle Hauptpunkte der Sittlichkeit, wie sie Jesus fordert, umfassende Gesetzgebung, obwohl deßungeachtet diese allgemeinere ethische Tendenz sowohl V. 31 (*καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως*) als namentlich von V. 41 bis zum Schluß hervortritt. Aber auch hier gibt Lukas der Rede wieder eine specielle Beziehung auf die Jünger; er flicht (vgl. V. 45), wie wenn er die Einschiebung eines in den Kontext gar nicht gehörenden Gedankens selbst eingestehen wollte, mit den Worten *εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς* zwei bei Matthäus 10, 24 und namentlich 15, 14 viel passender stehende, an die Jünger gerichtete Sprüche ein, welche (wie Meyer richtig erklärt) Letztern ein Haupterforderniß ihres Amtes, Streben nach Erkenntniß, die sie befähigt Lehrer Anderer zu sein (vgl. 8, 16. ff.), einschärfen; durch diese Sprüche wird zwar scheinbar der Zusammenhang der Warnungen vor Splitterrichterei (V. 41. ff.) mit V. 37 (*μὴ κρίνετε*) unterbrochen, (vgl. de Wette zu d. St.), aber dieser ganze Zusammenhang findet in der That gar nicht statt, da Lukas mit seiner Fassung von V. 37 (*μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε, μὴ καταδικάζετε καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε*, Worte, welche auf die Jünger und die Christenheit überhaupt ja gar nicht paßten) mehr einen indirekten Tadel der Verfolgungssucht der Feinde des Christenthums als eine (erst mit V. 41 beginnende) Warnung vor gegenseitigem Richten der *μαθηταί* unter einander selbst geben wollte. Noch bestimmter tritt die Beziehung auf die Jünger V. 46 hervor (*τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω*); daß es auch sonst Tendenz des Evangelisten ist, Jesum den *μαθηταί* sehr starke Warnungen und Rügen ertheilen zu lassen, ist schon oben aus Anlaß der Stellen 12, 41. ff. 8, 16. ff. bemerkt worden; auch hier ist Lukas ein Schriftsteller, der überall die Gegenwart und ihre sitt-

lichen Verhältnisse und Bedürfnisse im Auge hat und in diesem Interesse den Reden Jesu eine andere (innerchristliche) Beziehung gibt, als sie ursprünglich gehabt hatten. Die antithetischen Beziehungen zum Judenthum, ohne welche die ganze Rede keinen festen Halt und Standpunkt hat, und deren absichtliche Auslassung sich eben in der V. 27 bemerkbaren Zusammenhangslosigkeit kundgibt (vgl. Ritschl, Ev. Marcions S. 233), überging Lukas wahrscheinlich in Folge seiner planmäßigen Tendenz, alle nicht streng zusammengehörigen Materien zu sondern und so auch diesen Gegenstand erst später (in seinem zweiten Theile, Kap. 10—18) für sich zu behandeln, daher Mehreres, was bei Matthäus hieher gehört, in die Abschnitte, welche es mit der Polemik gegen die Pharisäer zu thun haben, verlegt ist (16, 17. 18. vgl. 12, 58. 13, 24. ff.). Dasselbe ist der Fall mit der Stellung des Vaterunsers (11, 1. ff.) und der Warnungen vor Kleinmuth und Aengstlichkeit in Bezug auf äußere Lebensbedürfnisse (12, 33. ff.). Der Sache nach mag Lukas bei den beiden letztern Punkten (wie bei den drei ersten Makarismen) gegen Matthäus Recht und bereits auch den Vorgang anderer Quellen theilweise für sich gehabt haben; aber wie Letzterer zu viel, so gibt Lukas offenbar zu wenig, seine Rede ist doch nur eine Verkürzung der des Matthäus, mit Ausnahme der etwas weitläufiger ausgesponnenen Ermahnungen zur Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit (V. 34—38) und der Einleitung des Ganzen, welche mit den unstreitig eine eigene Quelle voraussetzenden beiden Perikopen von den *ἄνθρωποι πλούσιοι* (12, 16—21. 16, 19. ff.) zu sehr verwandt ist, als daß wir sie blos auf Rechnung des Evangelisten schreiben dürften. Auch hier finden wir somit eine epitomisirende Umarbeitung des Matthäus neben der Benützung eigenthümlicher Ueberlieferungen. Das mit Matth. 18, 11—14 verwandte Gleichniß vom verlorenen Schaafe dagegen, das bei Matthäus nur sehr kurz und fragmentarisch überliefert ist, hat Lukas ohne Zweifel so gut als die gleich folgenden vom verlorenen Groschen und verlorenen Sohn einer eigenen Quelle entnommen; desgleichen die zwei kleinen Parabeln 14, 28—32 und die mit Matth. 22, 1—14 parallele Parabel vom *δεῖπνον* und den widerspenstigen Gästen, deren Fassung bei Lukas ganz selbstständig ist und vor der des Matthäus die Weglassung des unpassenden Zuges, daß die Eingeladenen die Knechte des Herrn tödten, voraus hat. Von 9, 51 an schiebt Lukas fortwährend eigenthümliche Erzählungen und Reden unter die mit Matthäus gemein-

samen ein, und zwar in stets zunehmendem Verhältniß, indem von 14, 1 bis 18, 14 erstere die letztern bei Weitem überwiegen; es steht daher der Annahme nichts im Wege, daß er in diesem Abschnitte seines Evangeliums zum Theil auch da, wo er mit Matthäus verwandte Reden gibt, eigenen Quellen gefolgt sei. Dieß ist namentlich 17, 1—4 ganz gewiß; hier könnte zwar V. 1—3 Auszug aus Matth. 18, 6. ff. sein; aber V. 4 enthält einen Ausspruch, der die Frage des Petrus Matth. 18, 21 erst erklärt, woraus folgt, daß Lukas einer eigenen (nach S. 60 auch im Nazaräerevangelium benützten) Relation folgt und daher wohl auch V. 1 — 3 nicht aus Matthäus genommen hat. Die starke Verkürzung erklärt sich zum Theil daraus, daß Lukas als Pauliner die unmittelbare Identität des irdischen und des Auferstehungsleibes, die in den Matth. 18, 8. 9 aufbehaltenen Worten *καλόν σοί ἐστιν εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλόν, χωλόν, μονόφθαλμον* liegt, nicht anerkennen konnte (vgl. S. 165). Eine bemerkenswerthe Erscheinung ist endlich, daß auch die kleinern, in Wunder- und andern Erzählungen zerstreuten Redeelemente bei Lukas oft ganz wörtlich und fast immer sehr nahe mit Matthäus übereinstimmen, obwohl die Relation der Thatsachen meist eine abweichende ist. Es ist zwar in der Natur der Sache begründet, daß auch verschiedene Berichterstatter in der Ueberlieferung der Reden mehr übereinstimmen mußten, als in der Auffassung und Darstellung der Handlungen und Begebenheiten, weil bei Reden die Form nicht so viele Variationen zuläßt, wie bei Erzählungen von Fakta, wenn nicht der Inhalt selbst alterirt oder verloren gehen soll, und man könnte hieraus schließen, daß auch hier die Uebereinstimmung des Lukas mit Matthäus nicht auf eine Benützung oder Berücksichtigung des Letztern zurückzuführen sei; allein je mehr die vielfachen Differenzen der Evangelien unter einander zeigen, daß auch bei den Reden innerhalb gewisser Gränzen doch eine ziemliche Freiheit und Mannigfaltigkeit der verschiedenen Berichte stattfindet, desto wahrscheinlicher wird es, daß auch bei diesen Elementen die Uebereinstimmung keine zufällige sei, und nur insofern verhält es sich hier nicht ganz so, wie bei den übrigen Redestücken, als die Verwandtschaft mit Matthäus hier auch durch Benützung des ältern Markus vermittelt sein könnte, was jedoch deswegen nicht in sehr vielen Stellen anzunehmen sein wird, weil diese noch dürftige und ungeordnete Schrift Lukas nicht viel Brauchbares bieten konnte. Der sekundäre Charakter der Versuchungsge-

schichte bei Lukas ist auch sonst (z. B. Schleiermacher S. 55) anerkannt; in der ursprünglichen Gestalt dieser Erzählung müssen die einzelnen Versuchungsakte einen Klimax gebildet haben, in welchem die stärkste und gefährlichste Versuchung, das Versprechen der Weltherrschaft unter Bedingung des Abfalls von Gott, die letzte Stelle einnahm, während bei Lukas die Aufforderung zum Hinabstürzen von der Tempelzinne ganz zweck- und bedeutungslos hintennach hinkt. Ebenso verrathen auch die Reden die nachbessernde Hand des Evangelisten; die Weglassung des (ῥήματι) ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος (θεοῦ) V. 4 läßt auf einen Verfasser schließen, der bereits an alttestamentlichen Anthropomorphismen dieser Art Anstoß nahm; die in Vergleich mit Matthäus ausführlichere Anrede des Versuchers V. 6 enthält doch nur in dem Zusatze ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν etwas Eigenes, aber gerade dieser Zusatz erweist sich als eine Motivirung, die nur aus der Reflexion auf die Frage, inwiefern denn der Satan Matth. 4, 9 Jesu die Weltherrschaft habe anbieten können, erklärbar ist und somit diese ältere Darstellung schon voraussetzt; auch paßt sie nicht in die ursprüngliche Erzählung, da eine solche ausdrückliche Inanspruchnahme des Besitzes der ganzen Welt eine andere Antwort von Seiten Jesu als das einfache προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου etc. hätte hervorrufen müssen. Bei Matthäus dagegen ist kein Wort zu viel und zu wenig, Form und Inhalt in vollkommenem Einklang, noch keine Spur eines dem ursprünglichen Sinne und Zwecke fremden, erst hineingetragenen Elementes, daher man annehmen darf, Matthäus sei derjenige Evangelist, welcher dieser Perikope überhaupt erst diese ihre jetzige Form gegeben hat, während bei Lukas die klassische Einfachheit und Objektivität bereits wieder durch reflexionsmäßige Abänderungen und ausmalende Zusätze (ἐν στιγμῇ χρόνου V. 5) zerstört wird. Auch darin verräth sich die spätere Reflexion, daß nach V. 2 die Versuchung 40 Tage lang dauerte und so die drei von V. 3 an erzählten Aufforderungen nur noch die Bedeutung haben, einzelne Beispiele dieses πειρασμός (vgl. συντελέσας πάντα πειρασμόν V. 13) zu sein. Diese Erstreckung der Versuchung auf 40 Tage hat bei Lukas allerdings ihren guten Grund, weil bei ihm das ganze Ereigniß ein Versuch des bösen Feindes ist, Jesum von seinem Werke abzubringen, in Eine Reihe fallend mit den spätern Versuchen Jesum zu vernichten (4, 13 ἄχρι καιροῦ; vgl. 10, 18. 22, 3. 53); allein unpassend ist es, zuerst

von einer vierzigtägigen Versuchung zu reden und dann doch V. 3. ff. drei einzelne, erst nach Verfluß der 40 Tage erfolgte Versuchungsakte in einer Art und Weise zu erzählen, wie wenn die Versuchung überhaupt erst jetzt ihren Anfang genommen hätte. Hier ist die Abhängigkeit von Matthäus klar; an reellem Stoffe weiß Lukas nichts beizubringen, als was Matthäus ihm bietet, und kommt dadurch in einen Widerspruch mit seiner eigenen Ansicht von dem ganzen Faktum, die von der Art war, daß entweder mehr als diese drei erst am Ende der 40 Tage erfolgenden *πειρασμοί* oder (wie bei Markus) gar kein einzelner *πειρασμός* mehr aufgeführt werden mußte. Die Weglassung der *διακονοῦντες ἄγγελοι* erklärt sich daraus, daß der *διάβολος*, dessen Hinweggang den Schluß der Erzählung bildet, für den Evangelisten nach Obigem die Hauptperson bei dem ganzen Vorgange ist, und daß bei ihm Jesus dieser Anerkennung seiner Treue von Seiten Gottes nicht mehr bedarf. Die Heilung des Aussätzigen Kap. 5, V. 12. ff. scheint Lukas einfach aus Matthäus herübergenommen zu haben, indem sie namentlich in den Redeelementen fast wörtlich zusammenstimmt. Noch wörtlicher ist die Uebereinstimmung der Reden bei der Heilung des Gichtbrüchigen V. 22—24; auch V. 21 weicht nur darin ab, daß die Worte der Schriftgelehrten *οὗτος βλασφημεῖ* verstärkt (*τίς ἐστιν οὗτος, ὃς λαλεῖ βλασφημίας*) und motivirt (*τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁ Θεός*) wiedergegeben werden. V. 36—39 unterscheidet sich von Matthäus dadurch, daß zuerst die Unverträglichkeit des Fastens mit dem Geist des neuen Bundes durch die Worte *καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνεῖ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ* deutlicher und einfacher, darum aber nicht ursprünglicher als bei Matthäus ausgesprochen und sodann V. 39 (vgl. Schleiermacher Lukas S. 80) ein Zusatz gemacht wird, durch welchen auf die Zähigkeit der Anhänger des Alten, auf ihre Unfähigkeit das Neue sogleich zu begreifen, hingewiesen werden soll. Ganz eigenthümlich ist nun aber die Veränderung in V. 36 *οὐδεὶς ἐπίβλημα ἱματίυ καινοῦ σχίσας* oder *ἀπὸ ἱματίυ καινοῦ* (vgl. über die verschiedenen Lesarten die Ausll.) *ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ* etc. Bei Matthäus und Markus ist nicht von dem Stück eines neuen Kleides, das man an ein altes setzt, sondern blos von dem Stück eines (nicht schon zu einem Kleid verarbeiteten) neuen Stoffes die Rede, so daß der Sinn der ist, man könne etwas Neues nicht an etwas schon Veraltetes ansetzen, das heißt, die Lehre Jesu sei von

der pharisäischen so ganz und gar verschieden, daß sie sich nicht in die Formen ihrer Gottesverehrung einzwängen lassen könne. Bei Lukas dagegen drückt sich Jesus so aus, es sei unpassend, ein Stück von einem neuen Kleide loszutrennen und es an ein altes Kleid zu setzen, weil man bei diesem Verfahren einerseits das neue Kleid zerschneide und andrerseits doch an das alte ein zu ihm gar nicht passendes Stück ansetze. Dieses Bild ist nicht mehr das einfache Bild des Matthäus und Markus, sondern es enthält das weitere Moment, daß es nicht angehe, ein einzelnes Element einer neuen Form der Gottesverehrung herauszunehmen und es auf eine alte, zu der es ursprünglich nicht gehört, überzutragen. Zu dieser Abänderung fand sich Lukas ohne Zweifel durch die von ihm ohnedieß mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Worte Jesu *τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκεί-ναις ταῖς ἡμέραις* (V. 35) bewogen; denn hier wird ja gesagt, daß auch die christliche Gottesverehrung (das *ἱμάτιον καινόν*) ein Fasten habe, wie der Pharisäismus, oder daß das Fasten allerdings auch innerhalb des Christenthums ein Element des religiösen Lebens bilde, wogegen die gleich nachfolgenden Gleichnißreden in der Fassung, die sie bei Matthäus haben, buchstäblich genommen das Fasten als gänzlich unbrauchbar für die christliche Gottesverehrung darstellen. Diesen Widerspruch (der freilich mehr in der Ausdrucksweise als in der Sache liegt) will Lukas dadurch beseitigen, daß er Jesum V. 36 sagen läßt, das Christenthum habe allerdings auch ein Fasten, wie die Pharisäer und Johannisjünger, aber ein von diesem letztern gänzlich verschiedenes, weil es integrirender Bestandtheil eines *ἱμάτιον καινόν*, einer ihrem ganzen Wesen nach durchaus neuen Gottesverehrung sei; dieses christliche Fasten habe daher mit der Gottesverehrung der Pharisäer und Johannisjünger nichts zu thun und könne ganz und gar nicht in irgend eine Verbindung mit ihr gebracht werden; das christliche Fasten habe seine Bedeutung nur innerhalb der christlichen Gottesverehrung selbst, könne von ihr nicht getrennt und auf den Boden der jüdischen verpflanzt werden, weil sonst ein der erstern wesentlich angehöriges und nur innerhalb ihrer seine Bedeutung habendes Element von Dem, womit es zusammengehört, abgelöst (*τὸ καινὸν σχίσει*) und auf ein ihm ganz fremdes Gebiet übergetragen würde. Jesus sagt also hier nicht, er könne für seine Lehre die veralteten jüdischen Formen nicht mehr brauchen, sondern die Anhänger der veralteten jüdischen Formen können sich die Formen der christlichen Gottesverehrung nicht

aneignen, ohne die neuen christlichen Formen in eine widersprechende Verbindung mit den jüdischen zu bringen. Dieser Ausspruch paßt nun freilich nicht auf die Pharisäer, mit denen es Jesus hier zu thun hat, er paßt nur auf Christen, welche von den jüdischen Formen der Gottesverehrung nicht lassen und deßungeachtet auch das durch Jesus gekommene „Neue" sich aneignen und mit ihren veralteten jüdischen Satzungen synkretistisch zusammenketten, ihrem Judenthum durch die Adoption dieses Neuen gleichsam aufhelfen, das schadhaft gewordene jüdische Kleid durch Ansetzung von Stücken aus dem καινὸν ἱμάτιον des Christenthums gleichsam ausbessern wollen, d. h. er paßt (wie V. 39) nicht auf Juden, sondern auf Judenchristen, er erklärt es für einen Widerspruch, Jude und Christ zugleich sein zu wollen; auch hier haben wir eine spätere, aus dem Paulinismus des Verfassers hervorgegangene Aenderung, auch hier wird einem Worte Jesu eine Beziehung auf die Gegenwart, auf die innern Verhältnisse des christlichen Lebens selbst gegeben. Kap. 6, 1—5 fehlt die Berufung Jesu darauf, daß die Priester bei ihren Tempelgeschäften am Sabbath ohne Schuld das Gebot der Sabbathsunthätigkeit verletzen (Matth. 12, 5), indem Lukas nach seinem ganzen Standpunkt eine solche Rechtfertigung Jesu durch Berufung auf Das, was das Gesetz zu thun erlaubt, überflüssig finden mußte; die Erinnerung an den Spruch ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Matth. 12, 7) mochte er deswegen übergehen, weil dieselbe auch bei Matthäus nicht recht in den ganzen Zusammenhang passen will. Bei der Erzählung der Sabbathsheilung V. 6—11 scheint Lukas zu einer andern Fassung der Reden Jesu dadurch bewogen worden zu sein, daß er die Worte Matth. 12, 11 in der Quelle, die er Kap. 14 benützte, anderswo, nämlich bei der Heilung des Wassersüchtigen (V. 5) vorfand. Kap. 7 dagegen, bei der Heilung des Knechtes in Kapernaum, ist die Uebereinstimmung in den Worten des Hauptmanns und Jesu selbst, obwohl Matth. 8, 11. 12 erst später (Luk. 13, 28) angebracht ist, fast durchaus so wörtlich, daß man annehmen muß, auch hier habe Lukas das Matthäusevangelium als dasjenige, welches einmal Hauptquelle für die λόγια κυριακὰ war, zu Grund gelegt, obwohl er sonst diese Erzählung mit mehreren eigenthümlichen Zügen bereichert hat. Die verkürzende Darstellung des Besuchs der Verwandten Jesu 8, 19—21 hat ihren Grund wohl darin, daß Lukas dieser Scene, die bei Matthäus den Charakter einer lobenden Anerkennung der μαθηταὶ an sich trägt, eine andere, all-

gemeinere Fassung geben wollte, und zwar um so mehr, als die Apostel gerade vorher (V. 18) eine sehr starke Ermahnung, ihres Berufes sich nicht unwürdig zu erweisen, erhalten haben. Bei Matthäus (12, 46) ist die Erzählung so gestellt, daß die Jünger im Gegensatz zu der γενεὰ πονηρὰ (V. 39—45) und zu den gleich nachher 13, 1. ff. geschilderten für das Reich Gottes unempfänglichen Menschenklassen als Diejenigen erscheinen, welche Jesus um ihrer Liebe zu Gott willen der höchsten Ehre und Liebe von seiner Seite würdigt; Lukas aber, obwohl auch bei ihm das οὗτοι V. 21 die ursprüngliche Beziehung auf die nächste Umgebung Jesu oder auf die Jünger noch durchblicken läßt, stellt sie so, daß sie wegen der unmittelbar vorher an die Letztern ergehenden Warnungen den Charakter einer auch an die Jünger gerichteten Ermahnung erhält (wogegen Markus auch hier vollends ganz konsequent verfährt, indem er durch den Zusatz καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος V. 33 und τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους V. 34 die bei Lukas noch stehen gebliebene Beziehung auf die Apostel geradezu beseitigt). Die Stillung des Seesturms erzählt Lukas (V. 22—25) kürzer als Matthäus, wie wenn er diesem Ereigniß, das es ja nicht mit der Bekämpfung feindlicher Mächte (wie die Sabbathheilungen und Dämonenaustreibungen) zu thun hat, weniger Gewicht beilegte — was man auch aus der Weglassung des Seeübergangs schließen muß —; um so ausführlicher erzählt er dagegen die Heilung des Dämonischen (nach einer andern Ueberlieferung als Matthäus) und die zwei weitern Wunder, welche er an dieselbe angereiht hat (V. 40—56), desgleichen die Heilung des Mondsüchtigen 9, 38. ff. Kap. 18, V. 19 haben wir wieder eines der wenigen Beispiele davon, daß Lukas Matthäus gegenüber eine richtigere und ursprünglichere Form eines Ausspruchs Jesu (τί με λέγεις ἀγαθόν;) darbietet; die weitere Abweichung dagegen, daß nach der Fassung des Matthäus die Gesetzeserfüllung als hinreichend zur Erlangung des ewigen Lebens, das Verlassen des irdischen Besitzes aber nur als Mittel erscheint, um die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, während bei Lukas (ἔτι ἕν σοι λείπει) die Gesetzeserfüllung nicht zureicht, um das Leben zu ererben, diese Abweichung ist um so mehr zu Gunsten des Matthäus zu entscheiden, da Lukas bei der Aufzählung der ἐντολαί gerade das wichtigste und umfassendste, das hier am wenigsten fehlen darf, das Gebot der Nächstenliebe, wegläßt, was nur darin seinen Grund haben kann, daß im andern Falle die Erklärung Jesu,

die Erfüllung der *ἐντολαί* V. 20 sei unzureichend zur Seligkeit, theils mit 10, 28 im Widerspruch gestanden theils überhaupt ganz unwahrscheinlich erschienen wäre; auch hier eine antijudaistische Umbildung eines Ausspruches Jesu, die mit der ursprünglichen Form desselben in Widerspruch kommt. Die Verse 23 — 30 stimmen fast ganz mit Matthäus, nur daß V. 30 deutlicher und bestimmter ist als die entsprechende Stelle bei Letzterem, und daß Lukas die Verheißung an die Apostel Matth. 19, 28 erst beim letzten Mahle Jesu mit ihnen nachbringt, weil die Nähe von V. 34 (*καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα*) es nicht gestattete, schon hier den Aposteln so hohe Ehren verheißen zu lassen; dieß konnte erst am Schluß der irdischen Laufbahn Jesu passend sein, sofern hier den Jüngern, so beschränkt auch sonst ihre Einsichten und Kräfte überall im dritten Evangelium erscheinen, zum Lohn für ihre fortwährende Treue die Theilnahme an der künftigen Verherrlichung des Messias wohl in Aussicht gestellt werden durfte (22, 28. ff. *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, διατίθεμαι ὑμῖν —, ἵνα — καθίσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ*); durch diese Verlegung war zugleich der Mißstand, daß Matth. 19, 28 diese Verheißung auch dem nachherigen Verräther Judas zu Theil wird, gehoben, obwohl auch hier die nicht überall glücklich nachbessernde Hand daran sichtbar ist, daß zwar das *δώδεκα* vor *θρόνους*, nicht aber das *δώδεκα* vor *φυλάς* weggelassen ist, weil dieß nicht weggelassen werden konnte. Das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg konnte Lukas um so eher übergeben, da die zwölf Apostel in seinem Evangelium schon genug Ermahnungen zur Demuth und Anspruchlosigkeit erhalten haben; wahrscheinlich wollte aber Lukas die Erzählung des Zuges nach Jerusalem nicht durch ein Lehrstück von so beträchtlichem Umfange unterbrechen, und zwar um so weniger, da er für dasselbe die schöne Perikope von Zachäus als Beleg dafür, daß auch für Reiche die Theilnahme am Reich Gottes nichts schlechthin Unmögliches ist (18, 27), und das Gleichniß 19, 11 — 27 (s. S. 156) in Bereitschaft hatte. Dasselbe Motiv leitete den Evangelisten bei der Uebergehung der (ihm vielleicht auch wegen der Worte *οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι* anstößigen) Erzählung von den Zebedaiden, die zudem schon 9, 55 eine Zurechtweisung erhalten hatten; auch hier erachtete es Lukas für das Richtigere, dergleichen speciell auf die Jünger bezügliche Reden bei dem letzten Mahle Jesu mit den

Seinigen anzubringen, indem ja die bei Matthäus aus Anlaß der Bitte der Zebedaiden an die Jünger gerichteten Belehrungen über Demuth Luk. 22, 24—27 wiederkehren, und zwar mit einer an diesem Orte passenden Anspielung auf die von Jesus vorher vorgenommene Austheilung von Brod und Wein (V. 27 *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, „wie der Diener", sofern nach V. 18 Jesus wenigstens von dem Weine nichts genießt, sondern ihn seinen Jüngern überläßt). Die Erzählung der Blindenheilung V. 35. ff. stimmt in den Reden fast ganz wörtlich mit Matthäus und ist also wohl auch nicht ohne Rücksicht auf Letztern abgefaßt; 19, 30. ff. dagegen, bei der Bestellung des Füllens, ist der Zusatz *ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε* auf eigene Quellen zurückzuführen, dergleichen sich ja gleich nachher V. 38 (*εἰρήνη ἐν οὐρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίςοις*, vgl. 2, 14), V. 40 (*ἐὰν οὗτοι σιωπήσεσιν, οἱ λίθοι κεκράξονται*), V. 42. ff. (*ὅτι εἰ ἔγνως καὶ σὺ — τὰ πρὸς εἰρήνην σε* etc.), 20, 6 (vgl. S. 144), 21, 1—4 (Scherflein der Wittwe), 22, 10—12 (Bestellung des Passah's) ankündigen. Bei dem letzten Mahle ist es für unsern Evangelisten bezeichnend, daß er die Ankündigung des Leidens und Sterbens Jesu, das bei ihm auch sonst ganz die Wichtigkeit hat, welche es für einen Pauliner haben mußte, voranstellt (V. 15—18); hieraus scheint auch der schwierige Umstand zu erklären, daß Jesus schon V. 17 ein *ποτήριον* den Jüngern austheilt, denn dieses Ueberlassen des Weines an die Jünger, von den Worten *λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς, λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τε γεννήματος τῆς ἀμπέλε, ἕως ὅτε ἡ βασιλεία τε θεε ἔλθῃ* begleitet, ist eben ein Symbol davon, daß Jesus sein Leben auf Erden als bereits beschlossen ansieht, eine Hinweisung auf den Tod als solchen, während der zweite Becher (V. 20) es mit der an denselben sich knüpfenden Sündenvergebung zu thun hat. V. 16 *οὐ μὴ φάγω αὐτὸ (τὸ πάσχα), ἕως ὅτε πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τε θεε* (wohl nach dem *οὐ μὴ πίω ἀπὸ τε γεννήματος τῆς ἀμπέλε* etc. gebildet) hat gleichfalls den Zweck, den Jüngern das Beschlossensein der irdischen Laufbahn Christi, in das sie sich nach 18, 34 gar nicht finden wollten und auch jetzt noch nicht finden können (vgl. die *φιλονεικία* V. 24), bestimmt anzukündigen und zugleich den Hergang so darzustellen, als habe Jesus an dem jüdischen Ritus des Passahmahls keinen Antheil genommen (vgl. Ewald Evv.

S. 348), daher das τοῦτο τὸ πάσχα (ἐπεθύμησα φαγεῖν) in V. 15 nur bildlich (für letztes Zusammensein mit den Seinigen überhaupt) oder nach dem christlichen Sinn von πάσχα zu nehmen ist. V. 19 und 20 gehen auf paulinische Ueberlieferung zurück (vgl. 1 Kor. 11, 24. f.); die Verse 31. ff. (ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς — καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου) setzen gleichfalls eine besondere Quelle voraus, und ebenso V. 35—38, in welchen unter Anspielung auf die erstmalige Aussendung der Apostel gesagt wird, daß nun nicht mehr eine Zeit ruhiger, durch keine äußern Sorgen gestörter Wirksamkeit für das Evangelium, sondern eine Zeit der Noth da sei, in welcher man auf Alles gefaßt, auf Lebensrettung bedacht sein müsse (Worte, die wieder den Zweck haben, die nun hereinbrechende Katastrophe den Jüngern als eine schlechthin unvermeidliche, jeden Augenblick bevorstehende zu bezeichnen). V. 21—23 bringt Lukas wohl aus eigenen Mitteln die Verbesserung an, daß die Jünger, da Jesus von der Anwesenheit eines Verräthers in ihrer Mitte spricht, nicht fragen Μήτι ἐγώ εἰμι, sondern nur herauszubringen suchen, wer unter ihnen wohl der Verräther sein möge; sonst aber müssen wie in diesem Abschnitt so überhaupt auch für den übrigen Cyclus der jerusalemischen Fakta und Reden von Kap. 19 bis zum Schluß des Evangeliums besondere Ueberlieferungen angenommen werden. — Gegen die im Bisherigen gegebene Nachweisung einer immer wiederkehrenden Berücksichtigung des Matthäus durch Lukas könnte man nun einwenden wollen, daß in diesem Falle die Weglassung so mancher Redestücke des ersten Evangeliums nicht erklärbar sei, und zwar um so weniger, da Lukas sich eine gewissenhafte und vollständige Benützung aller ihm zu Gebote stehenden Quellen zum Gesetz gemacht habe. Wir haben jedoch schon bei mehreren Stellen die Gründe gefunden, welche den Evangelisten zur Abkürzung oder Weglassung matthäischer Reden bewogen, und auch die übrigen Weglassungen sind von der Art, daß sie sich von selbst als aus subjektiven Motiven des Schriftstellers hervorgegangen zu erkennen geben. So die Beseitigung aller partikularistisch judaistischen Elemente (Matth. 10, 5. 23. 15, 21. ff. 7, 6 μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, ein Spruch, der jedenfalls sehr leicht auf die Heiden bezogen werden konnte), des Ausspruchs Jesu, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, der das Gesetz gegen die pharisäischen Zusätze in Schutz nehmenden Polemik gegen Pharisäer und Schriftgelehrte Matth. 5, 20. ff. 15, 1—20, der z. B. von den

Ebioniten (Hom. 11, 35) auf Paulus gedeuteten Weissagungen von falschen Propheten (Matth. 7, 15. 24, 11. 24) und von einer einreißenden ἀνομία (Matth. 24, 12), der Seligpreisung des Petrus und seiner Erklärung zum Felsen der Kirche. Es hieße doch dem Zufalle gar zu viel eingeräumt, wenn man alle diese Weglassungen, die mit der unverkennbaren paulinischen Tendenz des Ganzen so innig harmoniren, für unabsichtlich halten oder annehmen wollte, daß gerade diese Stücke dem sonst so vollständig unterrichteten Evangelisten unbekannt geblieben sein sollten. Auf die freiere und mildere Tendenz des Paulinismus ist zurückzuführen die Weglassung der Matth. 16, 19. 18, 18 den zwölf Aposteln ertheilten Vollmacht Sünden sowohl zu vergeben als nicht zu vergeben und überhaupt im Namen Christi Alles festzusetzen, der ziemlich streng und judaisiisch lautenden Vorschriften über den Kirchenbann (Matth. 18, 16. 17, besonders ἔςω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης), die Uebergehung von Matth. 24, 20 (προσεύχεσθε, ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν ἐν σαββάτῳ) und der Lehren über Opfer und Fasten 5, 23 (ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαςήριον κ. τ. λ.) und 6, 16 (ὅταν δὲ νηςεύητε κ. τ. λ.), des Verbots des Schwörens, auf welches die gesetzliche Tendenz des Judenchristenthums so hohen Werth legte (Jak. 5, 12. Hom. 3, 55); ebenso hängt es theils mit dem Paulinismus des Verfassers, theils mit dem geringern Interesse, das solche Reden für eine spätere Zeit haben mußten, zusammen, daß die Opposition Jesu gegen einzelne pharisäische Lehrbestimmungen (15, 1. ff. 23, 16. ff.), so wie die Erzählung vom Stater im Maule des Fisches (vgl. S. 31), verschwunden ist und statt der Lehre der Pharisäer vielmehr überall ihre Selbstgerechtigkeit, ihr Mangel an Demuth und Selbsterkenntniß bekämpft, so wie auch die anschaulichen und konkreten Schilderungen ihrer Heuchelei und ihres anspruchsvollen Auftretens (Matth. 6, 1. ff. 16. 23, 5. 7. ff.) viel kürzer wiedergegeben werden; das gegen die Volksobern gerichtete Gleichniß Matth. 21, 28. ff. fehlt wohl deswegen, weil Lukas mit Rücksicht auf Kap. 11—16 die Polemik Jesu gegen seine Gegner in Jerusalem kürzer zu fassen geeignet fand und in der Parabel vom verlornen Sohne schon ein ähnliches Stück beigebracht hatte. Ganz paulinisch ist ferner die Weglassung der Reden und Parabeln, welche die Wiederkunft Jesu zum Gericht und die Schilderung des letztern zum Gegenstande haben. Obgleich zu wiederholten Malen die Rechenschaft eingeschärft wird, welche der Mensch über all' sein Thun und

Lassen abzulegen hat, so ist doch für die, welche dem Menschensohn geglaubt haben, seine Wiederkunft nicht eine Wiederkunft zum Gericht, sondern das σαθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (21, 36) ist hier nichts Anderes als die rettende Vereinigung der Gläubigen mit ihrem Herrn (vgl. auch 12, 36—38 und 1 Theff. 4, 13. ff.), die Parusie ist die ἀπολύτρωσις der Auserwählten (21, 28. vgl. 18, 7. 17, 22. Röm. 8, 23. Gal. 1, 4. Eph. 1, 14. 4, 30), in ähnlicher Weise, wie im vierten Evangelium der Gläubige nicht in's Gericht kommt, sondern ohne ein Gericht bestehen zu müssen in's Leben eingeht. Statt der Verfluchung des Feigenbaums hat Lukas eine die göttliche Langmuth versinnlichende Parabel 13, 6—9; die Drohung, daß wer das Schwert zieht, durch das Schwert umkommen solle (Matth. 26, 52) fehlt, und bei der Stelle über die Lästerung des Geistes ist das (οὐκ ἀφεθήσεται) οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι, bei dem Gleichniß 14, 16. ff. die Hinauswerfung des Gastes, der kein hochzeitliches Kleid an hatte, weggelassen; fast nur da, wo Jesus gegen die Selbstgerechtigkeit und den irdischen Sinn der Juden auftritt, ist von strenger Strafe und Verdammniß die Rede (6, 24. ff. 11, 31 — 13, 5. 13, 26. ff. 16, 19. ff. 17, 32. ff. 19, 27. 41. ff. 21, 22). Die Stellen Matth. 11, 28. f. (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ) und 24, 36 (περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οὐδεὶς οἶδεν etc.) kann Lukas übergangen haben, weil sie ihm zu dem übermenschlichen Charakter der Person Jesu nicht zu passen schienen; einzelne Auslassungen kleinerer Reden, wie der Parabel vom Schatz und der Perle, der Stelle über die ἄγγελοι der παιδία (Matth. 18, 10), die dem Evangelisten vielleicht mit seinen Vorstellungen von Gott unvereinbar war, und der leicht einem Mißverständniß ausgesetzten Stellen über die Schlangenklugheit und über die εὐνούχισις (Matth. 19, 12) sind zu unbedeutend, als daß sich aus ihnen ein Schluß gegen die Bekanntschaft des Verfassers mit dem Matthäusevangelium ziehen ließe.

2. Die Geschichtserzählung des Evangeliums. Weniger Rücksichtnahme auf Matthäus finden wir in der Geschichtserzählung unsres Evangelisten. Für die Reden mußte ihm natürlich dasjenige Evangelium, das sich eine ausführliche Darstellung derselben zu seiner Hauptaufgabe gemacht hatte, eine seiner beachtenswerthesten Quellen sein; anders dagegen verhält es sich bei der Erzählung der Begebenheiten und Handlungen, hier konnte ein Schriftsteller wie Lukas von der Auswahl und Auffassung des Stoffs

bei dem ersten Evangelisten am allerwenigsten befriedigt sein. Jesus ist ihm ja nicht blos der jüdische Messias, sondern der Erlöser der Menschheit (vgl. 2, 11. 24, 47. A.G. 1, 8), nicht der Sohn Davids und Abrahams, sondern der Sohn Gottes, welcher für alle Menschen und Völker die Versöhnung mit Gott vermittelt (vgl. 2, 14. 3, 38), durch dessen gläubige Aufnahme die Seligkeit für Alle und Jede bedingt ist (A.G. 4, 12). In Folge dieser von Matthäus so ganz abweichenden Anschauung war dem Evangelisten nicht die Lehre, sondern die Person und das Werk Christi, seine Selbstoffenbarung als *υἱὸς θεοῦ τοῦ ὑψίστου* (8, 28) durch eine diese seine Würde darstellende Thätigkeit und Wirksamkeit die Hauptsache (*περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* 1, 1. *ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν καὶ διδάσκειν* A.G. 1, 1), und seine Erzählung unterscheidet sich daher von der des Matthäus vor Allem dadurch, daß sie mit einer Reihe von Begebenheiten, welche in prophetischer, vorbereitender Weise auf den göttlichen Ursprung und Charakter des Werkes Christi hinweisen, und mit einer ausführlichen Darstellung des göttlichen Ursprungs seiner Persönlichkeit selbst beginnt und ebenso mit einer nochmaligen Hinweisung auf den in dem ganzen Wirken Christi sich verwirklichenden göttlichen Erlösungsplan (24, 26. f. 44. ff.) und mit der Darstellung seiner Erhöhung zum Himmel, welchem seine Persönlichkeit entstammte, abschließt. Ebenso ist zwischen diesen beiden Endpunkten das Eigenthümliche des dritten Evangeliums dieß, daß es auch hier überall den göttlichen Charakter der Person, des Auftretens und des Werkes Jesu hervortreten läßt, und zwar theils durch die Schilderung des Außerordentlichen, Uebermenschlichen, das sich von Anfang an in ihm und seiner Wirksamkeit kundgab, theils durch die fortwährende Hinweisung auf seinen Tod und seine Erhebung zum Himmel als auf diejenigen Ereignisse, in welchen seine ganze irdische Geschichte ihren eigentlichen Zweck und Abschluß haben sollte. Die Verwirklichung des göttlichen Erlösungsplanes ist aber für den Evangelisten zugleich die Bekämpfung der un- und widergöttlichen Mächte, aus deren Gewalt die Menschheit befreit werden soll, und er unterläßt es daher nicht, auch dieses Moment des Kampfes Jesu mit der gott- und menschenfeindlichen höhern Geisterwelt zur Anschauung zu bringen und eben in ihrer siegreichen Bekämpfung die göttliche Natur Jesu sich offenbaren zu lassen; Jesus ist ihm nicht etwa blos der Befreier des israelitischen Volkes von seinen Pharisäern und Schriftgelehrten, nicht blos der

Menschenfreund, der von den Leidenden und Niedergedrückten ihre „Krankheiten und Schwachheiten hinwegnimmt", sondern der Erlöser der Menschheit aus der „Gewalt der Finsterniß" (vgl. Kol. 1, 16), der siegreiche Vertreter des guten Princips gegen das böse, der Sache Gottes gegen das Reich des Satans und aller in seinem Dienste stehenden dämonischen Mächte, daher sich das dritte Evangelium namentlich durch die Wichtigkeit, die es den Dämonenaustreibungen beilegt, durch das wiederholte Hereinziehen des σατανᾶς in die Geschichte Jesu (S. 171. A.G. 10, 38) und durch die Darstellung seiner jüdischen Gegner als der Werkzeuge eben dieser Macht der Finsterniß (22, 53) von der Darstellung des Matthäus unterscheidet. In engster Verwandtschaft hiemit steht die Bedeutung, welche die universelle Bestimmung des Werkes Jesu für den paulinischen Verfasser hat; ein Hauptzweck seines Werkes ist es ja, diese universelle Bestimmung des Christenthums namentlich durch Schilderung des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Jesu und seinen Gegnern und durch wiederholte Erklärungen, daß das Judenthum gar nicht das wahre und eigentliche Gebiet für die Verwirklichung seines Werkes sei, in ihr volles Licht zu stellen. Diese höhere (transscendentere) und universellere Auffassung Christi und seines Werks wird dem Evangelisten wohl Niemand mehr absprechen wollen; ist aber sie einmal zugegeben, so wird man auch nicht in Abrede ziehen können, daß sie auf seine Darstellung der evangelischen Geschichte (und Lehre) von Einfluß sein mußte; fast alle Eigenthümlichkeiten der Auswahl, Anordnung und Auffassung des Stoffes weisen uns auf diese Tendenz zurück, sie können zwar keineswegs blos aus ihr erklärt werden, sondern setzen besondere, von Matthäus verschiedene Quellen voraus, aber auch die Benützung solcher Quellen ergab sich, wenn gleich das Streben nach historischer Vollständigkeit dazu mitwirkte, der Hauptsache nach eben aus der ganzen Anschauung, von welcher der Evangelist ausgeht, sofern ja diese von Matthäus abweichenden oder unabhängigen Quellen fast immer gerade bei solchen Partien der Erzählung hervortreten, welche die eine oder andere Seite dieser Anschauung zur Darstellung bringen. Deßungeachtet aber zeigt sich auch in der Geschichtserzählung, wie z. B. in der Versuchungsgeschichte (S. 172), hie und da eine Abhängigkeit von Matthäus, und jedenfalls ist auch hier die Darstellung des Lukas der des letztern gegenüber eine sekundäre, welche in manchen Partien zwar nicht unmittelbar, aber doch ihrer ursprünglichen Entstehung

nach die matthäische voraus setzt. — Was zuerst die Eintheilung und Anordnung des Ganzen betrifft, so theilt sich die evangelische Geschichte bei Matthäus in die Kindheitsgeschichte (Kap. 1. 2), in die Erzählung des messianischen Auftretens und der messianischen Wirksamkeit Jesu in Galiläa (Kap. 3—18) und der die Laufbahn Jesu abschließenden Ereignisse in Judäa und Jerusalem nebst dem kurzen Bericht über seine Wiedererscheinung in Galiläa (Kap. 19—28). Nachdem Jesus durch die Vorgänge bei der Taufe zum Messias deklarirt ist und durch die Versuchung sich als solchen bewährt hat, tritt er in Galiläa als dem Lande, wo der Messias sich offenbaren soll, auf und wirkt hier durch Lehre und That so lange, bis er dem Volke und seinen Jüngern, und zwar jenem als der *προφήτης ἐκ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας* (16, 14. 21, 11), diesen aber bestimmter als der *Χριςός* oder *υἱὸς θεοῦ* offenbar geworden ist; in Galiläa handelt es sich um die belehrende und wunderthuende messianische Selbstdarstellung Jesu, in Jerusalem dagegen um den entscheidenden Kampf mit der jüdischen Hierarchie, daher insbesondere die antipharisäische Rede in Kap. 23 gerade hier ihren Platz gefunden hat. Allerdings beginnt auch schon innerhalb des galiläischen Aufenthalts die Darstellung des Gegensatzes zwischen Jesu und seinen Gegnern und der Unempfänglichkeit, mit der Jesus auch sonst bei dem ihm zwar nicht feindlichen, aber zu seiner eigentlichen Erkenntniß unfähigen Volke zu kämpfen hatte, allein doch immer so, daß dieses negative Element des Kampfes und Gegensatzes dem positiven der Lehr- und Wunderthätigkeit untergeordnet bleibt und nur in einzelnen theils kleinern (9, 1—17. 34. 13, 53. ff.), theils größern Abschnitten (Kap. 11. 12. 15, 1—20) in die Schilderung der letztern eingefügt wird; es tritt hier noch nicht für sich hervor, kommt gleichsam noch nicht zu eigener, gesonderter Konsistenz, sondern unterbricht nur an einzelnen Punkten die mit jedem Schritt sich großartiger und erfolgreicher entfaltende messianische Selbstoffenbarung Jesu durch Lehre, Wunderthaten und wunderbare Begebenheiten; seinem weit überwiegenden Hauptinhalte nach hat der Abschnitt Kap. 3—18 den positiven Zweck, diese Offenbarung in fortwährend zunehmender Kraft und Klarheit sich entwickeln zu lassen. Sie beginnt, nachdem die Taufe und Versuchung erzählt ist, mit der Bergrede, in welcher Jesus sogleich als Gesetzgeber und künftiger Richter der Menschen auftritt, sie setzt sich fort in den Heilungen und Dämonenaustreibungen, die Jesus verrichtet (Kap. 7. u. 8), sie wird Kap. 9 schon

bestimmter, indem hier Jesus mit seiner Vollmacht Sünden zu vergeben auftritt (V. 1—8) und sich als den Erlöser der Sünder ankündigt (V. 9—17), so wie durch weitere Beweise seiner überall helfenden und rettenden Thätigkeit (V. 18—34) und durch die Aussendung der Apostel, mit welcher der erste Anfang zur Gründung der *βασιλεία θεȣ̃* auf Erden gemacht wird. Von Kap. 11 an werden die Erklärungen Jesu über seine Messianität immer deutlicher und entschiedener (11, 12—15. 20—30) und zwar sogar den Pharisäern gegenüber (12, 6. 8. 28—42); Kap. 13 folgen wieder Belehrungen über das Messiasreich und das Gericht, das der Messias vornehmen wird, und Kap. 14—16 wird sowohl der Glaube der Jünger als die Bewunderung des Volkes durch die letzten und größten Wunder, die beiden Speisungen, den Seeübergang und die Rettung des versinkenden Petrus so befestigt und gestärkt, daß nun Kap. 16, V. 13. ff. das Resultat alles Bisherigen gezogen werden kann. Das Volk ist von der höhern Mission Jesu überzeugt, die Jünger haben den Messias in ihm erkannt, und es handelt sich jetzt nur noch darum, der Offenbarung der Messianität Jesu vollends das letzte Siegel aufzudrücken; sie hat ihren Kreislauf vollendet und bedarf nur noch eines ihre Wahrheit zu vollkommener Klarheit und Gewißheit bringenden Abschlusses. Ein solcher wird ihr nun in ganz ähnlicher Weise gegeben, wie zu Anfang des messianischen Auftretens Jesu. Wie sie Kap. 3 mit einer vom Himmel selbst kommenden Deklaration Jesu zum Messias beginnt, so endigt sie ganz in derselben Weise mit einer Wiederholung dieser Himmelsstimme vor den bedeutendsten der Jünger Jesu; wie dort der Himmel sich öffnet und der heilige Geist auf Jesum sichtbar herniederschwebt, so erscheinen auch hier die beiden zum Himmel erhobenen Vertreter des Gesetzes und der Prophetie und stellen sich dem in seiner messianischen *δόξα* erscheinenden Stifter des neuen Bundes als Zeugen seiner Messiaswürde zur Seite; wie dort Johannes der Täufer in Jesu den Größern nach ihm erkennt, so wird hier auf ihn als den Vorläufer des Messias nochmals zurückgewiesen; wie dort Jesus den Versuch des Satans, ihn Gott untreu zu machen, von sich weist, so ruft er hier in dem Momente, in welchem es sich um den letzten und schwersten Schritt seiner messianischen Laufbahn handelt, dem Apostel, der ihn davon zurückhalten will, die Worte zu *ὕπαγε ὀπίσω μȣ, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμȣ̃, ὅτι ȣ̓ φρονεῖς τὰ τȣ̃ θεȣ̃, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*; kurz die Offenbarung Jesu als Messias schließt

sich ganz in derselben Weise ab, wie sie begonnen hatte, sie erhebt sich auch hier, wie zu Anfang, noch einmal in das Gebiet des Uebernatürlichen und Uebermenschlichen zu einer Höhe, welche keine weitere Steigerung mehr zuläßt. Nun aber, nachdem sie auf diesem Punkte angekommen ist, folgt unmittelbar der scheinbare Untergang der Herrlichkeit des Messias in Leiden und Tod, weil jetzt, nachdem er sich ganz und vollkommen geoffenbart hat, etwas Weiteres für ihn nicht mehr zu thun und der Fortbestand seines Werkes für immer gesichert ist; Jesus selbst erklärt 16, 18 die unzerstörbare, ewige Dauer seines Reiches, er ertheilt 18, 15—20 seinen Jüngern Belehrungen darüber, wie es nach seinem Hinweggang in seiner ἐκκλησία gehalten werden soll, ernennt sie ausdrücklich zu seinen Bevollmächtigten und Stellvertretern, verheißt ihnen seine Fürbitte bei Gott und seine Fürsorge für alle ihre Angelegenheiten, ja seine ewige unsichtbare Gegenwart in ihrer Mitte, als ob er bereits sich anschickte, die sichtbare irdische Welt zu verlassen. Die Bedeutung der Kap. 16 — 18 erzählten Begebenheiten ist folglich die, daß Jesus vor seinem Hinweggang sich den Seinigen vollends ganz offenbart und sie durch diese Offenbarung auf ihre schnell herannahende Trennung von ihm vorbereitet, um so den Bestand seines Werkes auf Erden ein für allemal zu sichern; diese letzte Offenbarung und der Aufbruch zum Leiden und Sterben in Jerusalem stehen in engster Beziehung auf einander und können nicht von einander getrennt werden, die Verklärung hat eben darin ihren Sinn und ihre Bedeutung, diesen Wendepunkt der Geschichte zu bilden; sie ist bereits der erste Anfang der Erhebung Jesu von seiner irdischen Daseinsform zur himmlischen und hat daher eben hier unmittelbar vor Tod und Auferstehung ihre geeignete Stelle; der Evangelist selbst deutet an, daß er sie als vorbildlichen Typus der Auferstehung und Erhöhung Jesu betrachtet (17, 9), er läßt in der Stelle 18, 20 Jesum fast mit denselben Worten wie nach der Auferstehung 28, 20 seine ewige Fürsorge für die Seinigen aussprechen, und er erzählt wohl eben auch darum die Ereignisse nach der Auferstehung so kurz, weil er schon hier Alles vorweggenommen hat, was etwa dort noch hätte zur Besprechung kommen können. Es fragt sich nun, wie sich zu dieser so schön in sich abgeschlossenen und übereinstimmenden Anordnung die des Lukas verhält. Auch hier wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die wir so oft bei den Reden bemerkt haben, daß Lukas von seinem Vorgänger aus Motiven, die in seiner Gesammtan-

schauung gegeben waren, abweicht, aber mit keinem andern Erfolg als dem, daß dadurch die innere Einheit und der ursprüngliche Sinn der matthäischen Darstellung zerstört und eine mit sich selbst nicht mehr recht harmonirende Anordnung des Stoffs an ihre Stelle gesetzt wird, bei welcher die aus Matthäus entlehnten Hauptbegebenheiten, ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet, nur noch als historisches Material nachgeführt werden. Lukas schließt das Verweilen Jesu in Galiläa schon 9, 51 ab und läßt ihn schon hier die Reise nach Jerusalem antreten, und zwar nach V. 52. ff. durch Samaria, obwohl er sich von 10, 25 an, nur etwa mit Ausnahme des 17, 11 erzählten Vorfalls überall in jüdischen Gegenden bewegt, die nach seiner Darstellung nicht in Peräa (so daß Jesus durch das nördliche Samaria nach Peräa gezogen wäre), sondern wieder in Galiläa zu suchen sind, da nach 17, 11 Jesus immer noch auf dem diesseitigen Gebiet, auf der Grenze zwischen Samaria und Galiläa sich befindet. An sich nun ist es zwar keineswegs widersprechend, daß Jesus, nachdem er sich bis 9, 50 vorzugsweise in der nächsten Umgebung des See's Genezareth bewegt hatte, nun sein Augenmerk darauf gerichtet haben soll, das Evangelium auch in weitern Kreisen zu verkündigen und diese Missionsreise bis nach Jerusalem auszudehnen, so daß immer zugleich die Erreichung Jerusalems der Zweck seines 9, 51 erzählten Auszugs war; es ist auch nicht undenkbar, daß Jesus auf dieser Reise, die möglichst viele *πόλεις καὶ κώμας* berühren sollte (10, 1. 13, 22. vgl. 4, 43) und deswegen keineswegs in gerader Linie ging, auch das samaritanische Gebiet mehrmals, und zwar zuerst (9, 52) etwa im Nordwesten, später aber (17, 11), als er nun durch Peräa wirklich Jerusalem selbst zureisen wollte, noch einmal (an der Nordostgrenze) betreten haben soll. Allein nicht passend ist es, wenn es sich so verhielt, daß deßungeachtet schon 9, 53 die Weigerung der Samaritaner Jesum aufzunehmen dadurch motivirt wird, *ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ*; denn wenn damals Jerusalem nicht das direkte, sondern nur das entferntere und letzte Ziel der ganzen Reise war, konnte dieser Eintritt in's samaritanische Gebiet weder von den Bewohnern desselben in diesem Sinn aufgefaßt noch von Lukas, wenn seine Darstellung eine klare und mit sich selbst übereinstimmende sein sollte, so bezeichnet werden. Eine ähnliche Unklarheit herrscht 17, 11 (*καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*); versteht man diese Worte so, Jesus sei sowohl durch Samarien als

durch Galiläa mitten hindurch gezogen, so wird dadurch, da Samaria voransteht, die Vorstellung erweckt, als sei er, obwohl er ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ begriffen war, damals statt nach Süden vielmehr nach Norden gezogen; nimmt man aber das διὰ μέσου in der Bedeutung zwischen durch, auf der Grenze beider Gebiete, was theils wegen des bei der andern Erklärung entstehenden geographischen Widerspruchs, theils deswegen das Richtigere ist, weil Lukas durch die Worte διὰ μέσου etc. offenbar den Umstand, daß israelitische und samaritanische λεπροὶ sich hier zusammengefunden hatten, motiviren will, so entsteht auch so die Schwierigkeit, daß Jesus 17, 20 sogleich wieder mit Pharisäern in Berührung kommt, die man, da wir ihn bald darauf bei Jericho finden, nur im südlichen Palästina (Peräa oder Judäa) suchen darf. Dieser Mangel an Klarheit und übereinstimmender Darstellung bei einem Schriftsteller, der sich doch sonst eine „genaue" Erzählungsweise zum Zwecke setzt, ist, so weit er nicht auf Rechnung mangelhafter Quellen kommt, nur dadurch erklärbar, daß für ihn aus innern Gründen (deren Nichtanerkennung die Ausführungen Ewalds hierüber Jahrb. II. 222. Evv. S. 283 völlig unbefriedigend und unfruchtbar macht) die so frühe Ansetzung des Aufbruchs nach Jerusalem und die mehrmalige Berührung des samaritanischen Gebiets auf dieser Reise eine Wichtigkeit hatte, der er die formelle Klarheit und Anschaulichkeit der Erzählung aufopfern zu dürfen glaubte. Offenbar will er Jesum nicht bis unmittelbar vor sein Leiden und Sterben in Galiläa verweilen lassen, sondern die ganze Eine Hälfte seiner messianischen Wirksamkeit auf die Reise nach Jerusalem verlegen, das heißt, er beabsichtigt der Wirksamkeit Jesu einen ganz andern Charakter zu geben als Matthäus, nicht den Charakter einer im Ganzen ruhigen Thätigkeit in einer vom Mittelpunkte des Judenthums entferntern, weniger bedeutenden Provinz Palästina's, sondern den eines möglichst bald aus dieser Ruhe heraustretenden entschiedenen Losgehens auf diesen Mittelpunkt, wo der Kampf mit seinen Feinden sich vollends entscheiden soll; der größte Theil seines öffentlichen Lebens soll nicht das Umherwandeln in Galiläa sein, sondern seine Reise zum Leiden, Sterben und siegreichen Auferstehen; „ein Prophet darf nur in Jerusalem sterben, er muß daher σήμερον καὶ αὔριον reisen", um dieses Ziel zu erreichen. Der Evangelist will mit Einem Worte der Thätigkeit Jesu einen offensiveren Charakter verleihen als Matthäus und zugleich den Tod und die Auferstehung mehr als

dieser zum Haupt= und Zielpunkt des ganzen Lebens und Wirkens Jesu machen, und darum verlegt er denn auch auf diese Reise in das feindliche Heerlager diejenigen Reden und Lehren Jesu, welche den Gegensatz seines Auftretens gegen das Judenthum aussprechen; je näher Jesus dem prophetenmörderischen Jerusalem rückt, desto mehr häufen und steigern sich seine Konflikte mit den *νομικοί* und *Φαρισαῖοι* und die Hinweisungen auf den tödtlichen Ausgang des Kampfes, desto entschiedener tritt er dem weltlichen und unbußfertigen Sinne seiner jüdischen Landsleute entgegen, daher namentlich auch die Streitrede über den Bund mit Beelzebul aus dem galiläischen Aufenthalt hieher herüber genommen ist und der Cyclus der größern Reden in bedeutsamer Weise mit einem Gleichniß schließt, das den pharisäischen Dünkel und Hochmuth so stark als nur immer möglich war veranschaulicht. Der galiläische Aufenthalt hatte für Lukas die Bedeutung, die positive Selbstoffenbarung Jesu in seiner höhern Würde zu sein, daher er fast nichts als Wunderthaten und Beschreibungen des Staunens, das sie erregten, enthält, obwohl auch schon innerhalb desselben die tödtliche Feindschaft der Gegner sich zu regen beginnt (5, 21. 6, 11); die oppositionelle Seite der Wirksamkeit und Lehre Jesu dagegen ist von dieser positiven Selbstdarstellung geschieden und für sich als zweiter递Haupttheil des Ganzen hingestellt in Kap. 9, 51 — 18, 14, daher hier, was Fakta betrifft, nur noch eine Dämonenaustreibung, zwei Sabbathheilungen und eine Reinigung von zehen Aussätzigen, und zwar nicht als Beweise der übermenschlichen Wunderkraft Jesu, sondern als Veranlassungen dazu vorkommen, den entschiedenen Gegensatz seiner Lehre und Wirksamkeit zu dem Geiste des Judenthums hervortreten und zu bestimmter Exposition kommen zu lassen (11, 14. 13, 10. 14, 1. 17, 11). Wie es überhaupt der Plan unsres Schriftstellers ist, das Einzelne überall für sich herauszuheben und zu eigener, gesonderter Entwicklung kommen zu lassen, statt es mit Anderem zu größern Ganzen zusammenzuwerfen, so trennt er auch die antijudaistische Seite der Wirksamkeit und Lehre Jesu vom Uebrigen und weist ihr einen eigenen Platz innerhalb des Ganzen an, und wenn nun hier innerhalb dieser acht Kapitel doch mehr als sonst, fast wie bei Matthäus, gleichartige Redemassen zusammen stehen, so findet doch der wesentliche Unterschied statt, daß trotzdem eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung von Lehren und Fakta, von Reden an die Jünger und an die jüdischen Gegner, von direkten und von parabolischen Lehrvor=

trägen zu bemerken ist. Die Stellung und Anordnung dieses Theiles ergibt sich mithin ganz folgerecht aus den subjektiven Intentionen des Schriftstellers, aus seiner eigenthümlichen dogmatischen und litterarischen Tendenz, sie stimmt mit derselben zu innig zusammen, als daß sie blos aus dem äußern Grunde der Benützung eigener, von Matthäus abweichender Quellen abgeleitet werden könnte. Insofern wirkten die eigenen Quellen, die Lukas bei den Reden des zweiten Theiles benützte, allerdings auch zu dieser Aenderung der Geschichtseintheilung mit, als es ihm darum zu thun sein mußte, für die denselben entnommenen, ihm besonders wichtigen antijüdischen Lehren Jesu einen eigenen Ort ausfindig zu machen, um sie durch diese gesonderte Stellung schärfer und bestimmter hervortreten zu lassen, als dieß der Fall gewesen wäre, wenn er sie wie Matthäus unter die galiläischen Ereignisse eingeflochten hätte, und auch dieß soll nicht in Abrede gestellt werden, daß Lukas für den geschichtlichen Theil von Kap. 9—18 bereits eine Quelle, die auf den Zug Jesu nach Jerusalem größeres Gewicht als Matthäus gelegt hatte, vorfand und so zugleich durch den Vorgang dieser (nicht galiläischen, sondern judäischen) Quelle zu seiner Abweichung von dem Gange des Matthäus veranlaßt wurde. Zugleich aber hat der Evangelist bei dieser Darstellung des Zugs Jesu nach Jerusalem die Absicht, ihn auch in seinem Verhältnisse zu den Samaritanern zu zeigen und einen ziemlichen Theil der Wirksamkeit Jesu diesem halb heidnischen Land Samaria zuzuweisen, er will Jesum aus den engen Schranken des jüdischen Gebiets heraus auch nach Samaria bringen, da dieß gleichfalls zu dem antijudaistischen Charakter dieses Abschnitts passend war. Freilich weiß er von einer eigentlichen Thätigkeit Jesu in diesem Lande nichts zu berichten, ohne Zweifel, weil ihn auch hier diejenigen Quellen, die er neben Matthäus benützte, im Stiche ließen, und diese Inkongruenz zeigt deutlich, wie Lukas den engen Gesichtskreis des Matthäusevangeliums zu durchbrechen sucht, ohne doch ganz aus ihm herauskommen zu können. So sehr wir nun aber bei diesem Verfahren die Gewissenhaftigkeit anerkennen müssen, mit welcher unser Verfasser, um seinen paulinischen Ideen gerecht zu werden, nur die Anordnung, nicht aber das Material der ältern Ueberlieferung zu verändern wagt, so sehr wird doch durch diese Veränderung die Concinnität der Darstellung beeinträchtigt. Die **Verklärung**, so richtig er die Bedeutung dieses Ereignisses durch den Zusatz *οἳ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἔμελλεν πληροῦν εν Ἱε—*

ρσαλήμ (9, 31) andeutet, ist durch die Einschiebung von Kap. 10—18 in eine solche Ferne von dieser ἔξοδος gerückt, daß die Beziehung auf dieselbe in Wahrheit doch verloren geht, und nicht weniger unpassend ist es, daß sie, statt den Kulminationspunkt der Selbstoffenbarung Jesu an seine Jünger zu bilden, nun ohne alle höhere Bedeutung zwischen den frühern (Kap. 6. 8) und nachfolgenden (Kap. 11. 12. 17) Belehrungen der Jünger über das Reich Gottes und die Messiaswürde Jesu in der Mitte steht und darum in eine Zeit fällt, wo die Jünger nach der Darstellung des Evangelisten zu einer eigentlichen Erkenntniß Jesu noch gänzlich unfähig waren (9, 45. 18, 34) und auch unfähig sein mußten, weil ihnen noch nicht (wie bei Matthäus) der ganze Umfang des messianischen Wirkens ihres Herrn und Meisters, sondern nur erst ein kleiner Theil (Kap. 4—8) vor Augen lag. Ein ganz ähnlicher Uebelstand ergibt sich daraus, daß Lukas das den Tod Jesu bedingende oppositionelle Verhältniß zum jüdischen Volk und seinen Häuptern fast ganz aus dem galiläischen Aufenthalte hinausverlegt und innerhalb des letztern fast blos Wunder erzählt. Denn in Folge hievon tritt die Todesankündigung 9, 22. ff., die Lukas wie Matthäus der Verklärung und dem Aufbruch aus Galiläa vorhergehen läßt, weil der letztere einer bestimmten Motivirung bedurfte, so unvorbereitet und unvermittelt ein, daß die Jünger sich freilich unmöglich darein finden können; nur, wenn ihr wie bei Matthäus eine Reihe heftiger öffentlicher Konflikte mit den Pharisäern vorangegangen ist, steht sie an ihrem passenden Orte, und konsequenter Weise hätte sie daher Lukas erst am Schluß des Abschnitts Kap. 9—18 anbringen müssen, wenn seine Erzählung eine in sich übereinstimmende werden sollte; statt dessen behält er auch hier den Abschluß, welchen Matthäus dem galiläischen Aufenthalt gegeben hatte, bei, obwohl derselbe bei ihm seine ursprüngliche Bedeutung innerhalb des Ganzen der evangelischen Geschichte verloren hat, ein Widerspruch, der auch in der Fassung der Bergrede wiederkehrt, indem auch dort die Bezugnahme auf Verfolgungen ganz unvorbereitet und namentlich durch 6, 11 (ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ) keineswegs gehörig motivirt ist. Nicht einmal in der äußern Form der Darstellung deutet Lukas darauf hin, daß mit jener Todesankündigung ein ganz neues Moment der Selbstoffenbarung Jesu eintritt (während Matthäus sie ganz passend durch die Worte einleitet: ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς

αὐτῷ, ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν etc. 16, 21), er unterläßt es, weil er in der Stelle 9, 18. ff. überhaupt die Darstellung des Matthäus abkürzt, um endlich zum zweiten Theil seiner Erzählung (9, 51. ff.) überzugehen; er holt zwar, wie wenn er selbst die Nothwendigkeit einer schärfern Markirung dieses Momentes gefühlt hätte, diese V. 44 (θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τὺς λόγυς τύτυς, ὁ γὰρ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ μέλλει παραδίδοσθαι etc.) nach, aber zu spät, da hiedurch das Unpassende der unvermittelten Einführung der Todesankündigung in V. 22 nicht aufgehoben wird. Die Darstellung des Lukas erweist sich also auch hier als eine spätere, den ursprünglichen Sinn und Zweck der betreffenden Partien der Erzählung verwischende Umgestaltung von Elementen, die uns nur bei Matthäus noch in ihrer wahren Bedeutung innerhalb des Ganzen der evangelischen Geschichte vorliegen. — Die Art und Weise, in welcher der Aufenthalt in Galiläa selbst dargestellt ist, läßt gleichfalls aller Selbstständigkeit ungeachtet, an manchen Stellen theils eine Benützung des Matthäus (Kap. 7. S. 174), theils eine antithetische Rücksicht auf ihn nicht verkennen. Der Unterschied von Letzterem besteht darin, daß der größte Theil des didaktischen Inhaltes aus diesem ersten Theil in den zweiten hinüberverlegt und statt dessen die Wunderthätigkeit Jesu zur Hauptsache gemacht, zugleich aber bereits und zwar noch früher als bei Matthäus die Anfänge des Kampfes Jesu mit dem jüdischen Volk und insbesondere mit den Pharisäern erzählt sind. Von größern didaktischen Partien ist nur die Eröffnungsrede, die ein auf Vollständigkeit und chronologische Ordnung ausgehender Schriftsteller hier nicht übergehen konnte, die Rede aus Anlaß der Sendung des Täufers, die wegen der bald nach dem Auftreten Jesu erfolgten Hinrichtung des Letztern nicht später gesetzt werden konnte, und das Gleichniß vom Sämann stehen geblieben, über dessen Stellung und Bedeutung gleich nachher das Nöthige bemerkt werden wird. Diese didaktischen Partien sind aber sowohl dem Umfang als der ihnen angewiesenen Stellung nach der Schilderung der Selbstoffenbarung Jesu durch großartige Wunderthaten durchaus untergeordnet. Den Anfang des Ganzen zwar bildet (4, 15), wie es nicht anders sein konnte, die Angabe, daß Jesus in Galiläa als „Lehrer" aufgetreten sei, aber auf eine nähere Darstellung dieser Seite der Selbstoffenbarung Jesu wird zunächst noch nicht eingegangen, sondern sogleich (wenn wir vor der Hand von dem Abschnitt 4, 16—30 absehen) eine Reihe von wunderbaren

Thaten erzählt, bei welchen theils durch die in ihnen sich darstellende übernatürliche Macht und Kraft, theils insbesondere durch die Aussagen der Dämonen über ihn der höhere Charakter seiner Person zur Anschauung kommt. Daß der Evangelist Dämonenaustreibungen voranstellt, bei welchen die Messianität Jesu durch übermenschliche Geister bezeugt und der Ruf seines außerordentlichen Auftretens gleich überallhin verbreitet wird (4, 33. 37), kann bei dem Interesse, das unser Verfasser auch sonst für das Verhältniß Jesu zur höhern Geisterwelt und für die Schilderung des Außergewöhnlichen und Uebernatürlichen seiner Person zeigt (5, 17. 6, 19. 8, 27. ff.), nicht befremden, und zwar um so weniger als auch Matth. 4, 23. 24 auf Wunder dieser Art, die Jesus noch vor der Bergrede verrichtete, hingewiesen wird. Nur dieß könnte auffallend scheinen, daß Lukas nach der ersten dieser Dämonenaustreibungen sogleich die Heilung der Schwiegermutter des Petrus erzählt, obwohl dieselbe hieher nicht recht passen will, weil bei Lukas Jesus erst nachher (5, 1. ff.) in ein näheres Verhältniß zu Petrus tritt (vgl. Schleiermacher Luk. S. 70). Hilgenfeld will hierin eine Abhängigkeit des Lukas von Markus erkennen, bei welchem diese Heilung gleichfalls auf die Austreibung des Dämons folgt, aber durch die schon vorher erzählte Berufung des Petrus gehörig vorbereitet ist. Wir läugnen nicht, daß hier der (ältere) Markus eine der Quellen gewesen sein mag, die Lukas zu seiner von Matthäus abweichenden Darstellung des Anfanges der Wirksamkeit Jesu veranlaßten, müssen aber deßungeachtet hauptsächlich innere Gründe als die Motive betrachten, die den Evangelisten leiteten, und können wenigstens hier einen Widerspruch seiner Erzählung mit sich selbst nicht finden. Wie er nämlich 5, 1. ff. die Berufung des Petrus durch ein Wunder vermittelt werden läßt, so mochte es ihm schon hier angemessen erscheinen, die nähere Verbindung, in welche derselbe mit Jesu treten sollte, durch einen wunderbaren (obwohl keineswegs, wie Hilgenfeld Markus S. 13 behauptet, schon ebenso außerordentlichen und übernatürlichen) Akt vorzubereiten. Eine vorherige Bekanntschaft zwischen Jesus und Petrus, durch welche (wie Mark. 1, 16) der Eintritt *εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος* anscheinend besser motivirt gewesen wäre, brauchte und wollte Lukas vermöge der ganzen Tendenz seiner Darstellung gar nicht; Jesus tritt vielmehr, weil er in Simon den Mann, den er berufen will, schon erkannt hat, absichtlich ohne alle Vorbereitung in sein Haus, um diese Berufung vorzubereiten, wie er ihn auch 5, 3. ff.

mit dem dort erzählten Wunder und der darauf erfolgten Aufforderung zur Nachfolge überrascht, er tritt hier wie dort und auch an vielen andern Stellen (5, 22. 6, 8. 7, 40. 9, 47. 11, 17) als der Kenner des Innern der Menschen auf, der überall die Initiative ergreift, wo er sich in ein Verhältniß zu ihnen setzen will (vgl. Joh. 1, 43. 48. 2, 25). Wenn es aus 5, 1. ff. klar ist, daß Lukas die Berufung der Jünger nicht wie Matthäus durch das bloße Wort „folge mir nach", sondern durch wunderbare Selbstoffenbarungen Jesu vermittelt sehen will, damit sie in ihm sogleich den über alles Menschliche erhabenen *κύριος* (5, 8) erkennen (vgl. Joh. 1, 43. 48. 2, 11), so ist ebendamit auch die Erzählung 4, 38 vollkommen gerechtfertigt, und zudem erzählt Lukas die Heilung so, daß Jesus noch keineswegs in einem nähern Verhältniß zu Petrus und seinem Hause, sondern als eine den Hausgenossen noch fremde und eben erst durch den Vorfall in der Synagoge bekannt gewordene Person erscheint, indem er V. 38 die Worte *καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς* einschiebt und V. 39 *διηκόνει αὐτοῖς* (d. h. einfach den Anwesenden) statt *αὐτῷ* (*Ἰησοῦ*) setzt; jener Widerspruch, daß Jesus das Haus des Simon betritt, obwohl er noch nicht in nähere Verbindung mit ihm gekommen war, ist also gar nicht einmal vorhanden. Das Motiv der von Matthäus abweichenden Stellung der Apostelberufung in Kap. 5 ist in dem so eben Bemerkten bereits angegeben; auch die Versetzung der Heilung des Aussätzigen aus der Zeit nach der Bergrede an den Anfang der Wirksamkeit Jesu erklärt sich keinenfalls blos aus Markus, da Lukas, wie aus 4, 33 — 5, 26 hervorgeht, die Selbstoffenbarung Jesu mit einer Reihe von Wundern beginnen lassen wollte und hiezu eben jene Heilung des Aussätzigen ohne Anstand verwenden konnte (während dieß bei der Heilung des Knechts in Kapernaum wegen der eine schon längere Wirksamkeit Jesu voraussetzenden Worte *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοιαύτην πίστιν εὗρον* 7, 9 nicht der Fall war). Ebensowenig ist weiterhin die Stellung der 5, 17 — 6, 11 erzählten Ereignisse blos aus dem äußern Motiv einer Benützung des Markus abzuleiten; es ist ganz aus der Intention des Lukas selbst erklärlich, daß er nun, statt auch jetzt noch mit Wundererzählungen fortzufahren, durch die Erzählung der Heilung des *παραλυτικός*, bei welcher auch nach Matthäus der Gegensatz zwischen Jesu und den Schriftgelehrten zuerst hervortrat, sich den Uebergang zu den V. 27. ff. erzählten Streitreden mit den Pharisäern bahnt und sodann diesen sogleich auch

die Erzählung vom Aehrenausraufen und der Heilung der verdorrten Hand beifügt, da es ihm mehr als Matthäus um das alsbaldige Hervortreten der Konflikte mit den Gegnern zu thun war, und da eine Hinweisung auf die Feindschaft der Letztern gegen die Sache des Christenthums vorausgehen mußte, wenn die auf Verfolgungen und zwar besonders jüdische Verfolgungen Bezug nehmende Fassung der Bergrede (6, 22. 23) nicht ganz und gar unvorbereitet dastehen sollte. Der Bergrede stellt Lukas die Designirung der zwölf Apostel voran, weil sie namentlich in der ihr von ihm gegebenen Form nnr an *μαθηταί*, die mit Jesus bereits in bleibende Verbindung getreten waren, gehalten worden sein konnte (während im jetzigen Markus die Anreihung dieses Akts an die ihm auch bei Lukas vorangehenden Ereignisse in Folge des Fehlens der Bergrede gar nicht mehr motivirt ist). Auf die Bergrede läßt Lukas wie Matthäus die Erzählung der Heilung des Knechts in Kapernaum und auf diese, in welcher bereits der Unglaube der Juden gerügt ist, die weitere Ausführung dieses Thema's aus Anlaß der Botschaft des Täufers folgen, jedoch so, daß mit Rücksicht auf die Worte Jesu 7, 22 *νεκροὶ ἐγείρονται* vorher noch die Auferweckung des Jünglings von Nain eingeschoben ist (nicht die der Tochter des Jairus, obwohl sie bei Matthäus auch zwischen der Bergrede und der Botschaft des Täufers steht, weil nämlich diese und die zu ihr gehörige Heilung der blutflüssigen Frau Beispiele der *πίϛις ἐν τῷ Ισραήλ* waren und daher weder mit der Heilung des Knechtes noch mit der Rede 7, 24. ff. unmittelbar zusammengestellt werden konnten). Auf die Rede aus Anlaß des Täufers folgt wegen Verwandtschaft des Inhalts die Salbung Jesu durch die Sünderin, bei welcher im Gegensatze zu der V. 34 erwähnten tadelnden Bezeichnung Jesu als *φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* eine Anschauung davon, in welchem Sinne Jesus allerdings ein Freund der Sünder sei, gegeben und so ganz passend die polemische Rede Jesu (V. 24—35) durch eine positive Darstellung des erlösenden und versöhnenden Charakters seiner Person und Wirksamkeit ergänzt wird. Am Anfang von Kap. 8 tritt ein Ruhepunkt der Erzählung ein, indem nur im Allgemeinen angegeben wird, daß Jesus längere Zeit in verschiedenen Orten Galiläa's das Evangelium verkündigt habe; zugleich aber beginnt hiemit ein neuer und zwar der letzte Abschnitt der Darstellung des galiläischen Aufenthalts, nämlich die Schilderung Desjenigen, was sich auf das Verhältniß zwischen Jesus und seinen Jüngern bezieht. V. 2 und 3 wird zuerst

der Kreis von Personen, aus welchen die damalige Jüngerschaft bestand, angegeben; V. 4 tritt Jesus inmitten dieses Jüngerkreises dem Volke gegenüber, und nun folgt dieser Situation entsprechend die Parabel vom Sämann und die an sie angeknüpften Reden Jesu an seine Jünger; es wird geradezu ausgesprochen, daß das Volk, mit dem Jesus es zu thun hat, ihn zu erkennen unfähig (vgl. Kap. 7), und nur in dem kleinen Kreise von Jüngern, den Jesus damals hatte, Sinn für die Erkenntniß der Geheimnisse des Gottesreichs zu finden sei; aber auch den Jüngern wird die Belehrung ertheilt, daß die wahren Hörer des Wortes nur Diejenigen seien, welche es nicht blos hören und Eifer und Interesse dafür zeigen, sondern auch im Leben, unter allen Versuchungen durch Unglück und mit standhafter Festigkeit gegen den verführerischen Reiz des Weltlichen und Irdischen treu an ihm halten und durch diese Treue und Festigkeit gute Früchte bringen (V. 10—15), und V. 16—18 schließt sich hieran die Aufforderung an, der ihnen mitgetheilten Erkenntniß dadurch sich würdig zu erweisen, daß sie dieselbe recht verstehen und in sich aufnehmen, um dadurch fähig zu werden, sie auch der übrigen Welt mitzutheilen (vgl. S. 160). Denselben Zweck wie das Bisherige hat die V. 19. ff. eingeschaltete Scene zwischen Jesus und seiner Familie, sie spricht es aus, daß nur Diejenigen von Jesu eines nähern Verhältnisses zu ihm gewürdigt oder als die Seinigen anerkannt werden, welche für das Wort Gottes Sinn haben (ἀκὄοντες) und in ihrem Leben und Thun ihre Erkenntniß desselben bethätigen. Nachdem so festgestellt ist, wer ein wahrer Jünger Jesu sei und was von ihm gefordert werde, geht der Evangelist zu der nähern Art und Weise über, in welcher sich Jesus, bevor er seinen Zug nach Jerusalem antrat, den zwölf Aposteln offenbart, sie in den ihnen bis jetzt noch ganz unbekannten Gang des Erlösungswerks einweiht, ihren Glauben zu prüfen und zu stärken und sie über den Geist, der in seinem Reiche herrschen soll, zu belehren sucht (bis 9, 50). Zuerst folgt 8, 22 der Seesturm und die Heilung des Geraseners, welche beide Ereignisse Lukas eben deswegen, weil er sie für den so eben angegebenen Zweck verwenden will, hieher versetzt hat (ohne darin irgend von Markus abhängig zu sein); die Stillung des Sturmes beschämt die Kleingläubigkeit der Jünger und gibt ihnen eine, obwohl immer noch dunkel und unklar bleibende Ahnung des Uebermenschlichen und Unendlichen in Jesu (V. 25); die Erzählung der Heilung des Geraseners nimmt zwar auf die bei

ihr anwesenden Jünger nicht ausdrücklich Bezug, aber sie hat einen Zusatz erhalten, durch welchen der Gerasener selbst gewissermaßen zum μαθητής und ἀπόςολος wird; er wünscht zuerst selbst unter den Kreis der Begleiter Jesu aufgenommen zu werden (V. 35. 38) und wird zwar mit dieser Bitte abgewiesen, aber deßungeachtet mit dem Auftrag in das heidnische Gebiet seiner Heimath zurückgesendet, dort die Kunde von dem segensreichen Wirken Jesu weiter zu verbreiten, weil, wie später den Jüngern selbst gesagt wird, die Kunde des Evangeliums nirgends verborgen bleiben (12, 2), sondern jede für seine Verbreitung brauchbare Kraft benützt werden soll (9, 50). Unmittelbar auf diese beiden Wunder, welche den Jüngern die allmächtige Kraft des Wortes Jesu geoffenbart haben, folgt die Erweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüssigen Frau, bei deren Schilderung nicht wie bei Matthäus die Belohnung des gläubigen Vertrauens auf die rettende Kraft Jesu, sondern die Entfaltung dieser übernatürlichen Wunderkraft selbst und zwar vor den Augen der Jünger zur Hauptsache gemacht ist. Es wird nicht nur der wirklich erfolgte Tod des Mädchens ausdrücklich versichert (während man bei Matthäus nicht weiß, ob er nicht blos einen Scheintod voraussetzt), sondern auch die augenblickliche Zurückrufung des bereits entflohenen Geistes durch das Wort Jesu möglichst anschaulich erzählt und angegeben, daß dieselbe in Gegenwart von drei Aposteln (denn mehrere konnten nicht mitgenommen werden) stattgefunden habe — unter den πάντες, die Jesus V. 54 hinaustreibt, sind die V. 52 mit πάντες bezeichneten Hausgenossen und sonstige Leidtragende, nicht aber, wie Baur (Markus S. 38) annimmt, die Eltern des Mädchens und die nach V. 51 mit diesen Jesum begleitenden drei Apostel mitinbegriffen, da Lukas gewiß einen mildern Ausdruck als ἐκβάλλειν ἔξω gebraucht hätte, wenn er der Meinung war, Jesus habe auch die allernächsten Angehörigen der Todten nicht zu ihrer Wiedererweckung zulassen wollen —; die Heilung der blutflüssigen Frau aber wird so erzählt, daß sie Jesu Gelegenheit gibt, seine Apostel davon zu überzeugen, daß er im Besitz einer sogar unwillkürlich wirkenden Wunderkraft ist, sie erfolgt nämlich ohne den ausdrücklichen Willen, ja ohne das Wissen Jesu, sie ist längst vollbracht, ehe Jesus selbst und seine Begleiter wissen, an wem sie vollbracht ist; eben durch diese Zwischenzeit zwischen der Heilung und dem Bekanntwerden der geheilten Person ist der Umstand, daß von Jesu auf Personen seiner Umgebung sogar ohne daß er vorher sich in ein

näheres Verhältniß zu ihnen zu setzen braucht, unwillkürlich heilende Kräfte ausgehen, vollkommen konstatirt und damit den Jüngern, welche, wie die Antwort des Petrus V. 45 zeigt, hievon auch noch nicht die entfernteste Ahnung haben, gezeigt, daß die höhere Macht ihres Herrn und Meisters nicht einmal der äußern Vermittlungen des Wortes, der Anrede u. dgl. bedarf, um die außerordentlichsten Erfolge hervorzubringen. Nun, nachdem die Jünger nicht nur mit dem Wesen des Reiches Gottes (Kap. 6 und 8), sondern auch mit der Jesu inwohnenden und von ihm auf Andere übergehenden Wunderkraft ihres Herrn bekannt gemacht sind, sollen sie aus ihrer bisherigen passiven Stellung als bloßer Begleiter Jesu heraustreten und zu selbstthätiger Mitwirkung für die Sache des Gottesreiches und die Erlösung der Menschheit berufen werden, sie erhalten (indem Lukas die Blindenheilung Matth. 9, 27 wahrscheinlich als weniger bedeutend und jedenfalls nicht in diesen Zusammenhang gehörend übergeht, die Beschuldigung des Bundes mit Beelzebul aber in den zweiten Theil verlegt) selbst Macht über die Dämonen und Krankheiten und werden ausgesandt, um nun auch in weitern Kreisen (πανταχȣ 9, 6) das Evangelium zu verkündigen und überallhin seine segnenden Wirkungen zu verbreiten. Allein, obwohl in Folge der bisher erzählten Wunderthaten Jesu sein Ruf bereits so groß geworden ist, daß er von Vielen für einen wiedererstandenen Propheten (Johannes, Elias u. s. w.) gehalten wird und selbst die Aufmerksamkeit des Herodes auf sich zieht (V. 7 — 9), so soll doch für jetzt diese Missionsthätigkeit der Apostel nur eine vorübergehende sein, da Jesus Galiläa mit ihnen zu verlassen im Begriff ist und, bevor dieß geschieht, ihnen die erforderlichen Eröffnungen über den Zweck seiner Reise nach Jerusalem, sowie überhaupt über den Gang, den sein Werk nehmen soll, zu machen hat. Die Apostel kehren daher V. 10 zurück, worauf Jesus sich mit ihnen (παραλαβὼν αὐτȣ̀ς) in die Einsamkeit zurückzieht, nicht, wie bei Matthäus, um etwaigen Nachstellungen des Herodes auszuweichen, sondern um für einige Zeit mit seinen Jüngern allein zu sein (vgl. V. 18). Jesus weist zwar das ihm in die Einsamkeit nachziehende Volk nicht zurück, obwohl er eigentlich allein sein will (ἀποδεξάμενος αὐτȣ̀ς V. 11), sondern belehrt, heilt und speist es sogar (um auch hiedurch den Aposteln einen Beweis seiner δύναμις zu geben); aber sogleich, nachdem dieß geschehen ist, schreitet er zur Ausführung des Zweckes, um deß willen er sich mit seinen Jüngern in die Einsamkeit zurück-

gezogen hat (daher Lukas sowohl den Seeübergang als die zweite Speisung übergeht, wie er kurz vorher die Tödtung des Täufers nur ganz im Vorbeigehen erwähnt, um die Darstellung durch nichts Heterogenes zu unterbrechen); er fragt die Jünger *κατὰ μόνας*, für wen sie ihn halten, eröffnet ihnen, nachdem ihn Petrus für den *Χριστός* erklärt hat, die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens, fordert sie auf, sich auf Entsagungen und Gefahren jeder Art gefaßt zu machen, wenn sie ihm nachfolgen wollen, und erklärt ihnen (V. 24—27) bestimmt, daß er Derjenige sei, dem man sogar mit Gefahr für das eigene Leben Anerkennung und Verehrung schuldig sei, weil das Heil eines Jeden davon abhängt, daß Jesus bei seiner Wiederkehr auf die Erde in seiner messianischen Herrlichkeit ihn als den Seinigen anerkennt. Hierauf folgt die Verklärung, die Lukas so erzählt, daß durch sie die so eben den Jüngern gemachten Eröffnungen über die Nothwendigkeit des Todes Jesu und über seine übermenschliche messianische Würde eine höhere und zwar möglichst objektive Bestätigung und Beglaubigung erhalten. Die Darstellung des Lukas unterscheidet sich nämlich von der des Matthäus einmal dadurch, daß sie auf das Aeußere der mit Jesu vorgehenden Verwandlung weniger Gewicht legt und statt dessen vielmehr das Erscheinen der beiden Männer Moses und Elias in überirdischer Herrlichkeit (*ἐν δόξῃ*) und die Ankündigung des Todes und der Auferstehung Jesu durch sie zur Hauptsache macht, so daß der ganze Vorgang bestimmter als bei Matthäus als Vorbild der nun herannahenden Erhebung Jesu in das Reich der himmlischen *δόξα* erscheint. Ein zweiter Unterschied ist der, daß die Verklärung und die Unterredung der beiden verklärten Geister mit Jesu längst begonnen hat, ehe die Jünger sie wahrnehmen, indem angegeben wird, daß sie in Schlaf gesunken seien und erst bei ihrem Erwachen die außerordentliche Erscheinung erblickt haben. Das Ganze ist also hier nicht ein *ὅραμα* (Matth. 17, 9), von dem man nicht weiß, ob es ein wirklicher äußerer Vorgang oder nur eine durch außerordentliche göttliche Veranstaltung in dem Subjekt hervorgebrachte Vision ist (wie Apok. 1, 10. A.G. 10, 10 und so viele prophetische Gesichte), sondern es ist ein vollkommen objektives und reales Geschehen, das ganz unabhängig davon ist, ob ein schauendes Subjekt da ist oder nicht, es fällt nicht blos in die Anschauung der Jünger (*μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν* Matth. 17, 2), sondern steht ganz selbstständig für sich da, auch ohne daß diese davon wissen. Auch

die Darstellung des Verschwindens der Erscheinung ist so gehalten, daß sie ganz den Charakter eines objektiven Vorgangs an sich trägt; als Motiv des von Petrus gemachten Vorschlags Hütten zu bauen, wird V. 33 der Umstand angegeben, daß Elias und Moses sich zur Trennung von Jesu anschicken, und die Ursache der Furcht, in welche nachher die Jünger gerathen, ist nicht die Himmelsstimme, sondern das Hineintreten der Beiden in die νεφέλη (sofern nämlich dieses Verschwinden in der Wolke auf die Jünger den Eindruck einer Erhebung von der Erde zum Himmel machte und sie so daran erinnerte, daß sie nicht Menschen von Fleisch und Blut, denen man Hütten baut, sondern höhere Geister aus der himmlischen Welt vor sich gehabt hatten). Das Ganze ist nicht eine schnell wieder verschwindende Erscheinung, sondern ein Vorgang, der genau nach seinen verschiedenen Momenten (ὀφθέντες ἐν δόξῃ V. 31; εἶδον τὴν δόξαν αὐτȣ̃ V. 32; ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτȣ̀ς V. 33; ἐν τῷ ἐκείνȣς εἰςελθεῖν εἰς τὴν νεφέλην V. 34) entwickelt und so als ein einen längern Zei:raum erfüllendes, durchaus reales und daher bei den Jüngern den mächtigsten und tiefsten Eindruck hinterlassendes Ereigniß dargestellt wird (gerade wie 3, 22 durch das σωματικῷ εἴδει jede Möglichkeit das Herabkommen des Geistes als ideelle Vision zu betrachten ausgeschlossen und dasselbe zu einem vollkommen realen Hergang gemacht ist). Da folglich dieses Ereigniß den Zweck hat, den Jüngern eine direkte himmlische Offenbarung der übermenschlichen Würde Jesu zu geben, so verbietet V. 36 Jesus eine Bekanntmachung derselben keineswegs (wie auch V. 21 ganz kurz über das Verbot der Bekanntmachung der Messianität Jesu hinweggegangen wird), sondern die drei Jünger selbst „schweigen von Dem, was sie geschaut haben, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις“, weil das Ereigniß auf sie zu sehr den Eindruck des Außerordentlichen und Unbegreiflichen gemacht hat, als daß es ihnen möglich gewesen wäre, sich sogleich darein zu finden oder von Andern, die nicht Zeugen desselben gewesen waren, zu erwarten, daß sie es glaublich finden würden; sie verstummen vor der Erhabenheit der Erscheinung, vor dem übermenschlichen Lichte, in welchem ihr Herr und Meister ihnen auf einmal erschienen war, sie wissen sich dasselbe nicht zurechtzulegen und scheuen sich daher auch davon zu reden, gerade wie gleich nachher angegeben wird, der Tod Jesu, auf welchen er sie V. 44 nochmals vorbereitet, sei für sie etwas so ganz Unbegreifliches gewesen, daß sie den Gedanken daran gar nicht in

ihr Bewußtsein aufzunehmen vermochten und daher auch nicht wag-ten, ihn um nähere Auskunft darüber zu bitten, weil sie fürchteten, ihn gar nicht einmal recht verstanden zu haben (V. 45). Wie die detaillirte Exposition der einzelnen Momente des Herganges der Verklärung ihre objektive Realität zur Klarheit und Gewißheit erhebt, so wird durch diese Schilderung des schlechthin Unbegreiflichen, das sie für die Jünger hatte, die ganze übermenschliche Erhabenheit, in welcher Jesus sich ihnen hier vor dem Aufbruch nach Jerusalem offenbarte, und damit die Erhabenheit der Person Jesu überhaupt über alles Irdische und Menschliche in ihr volles Licht gestellt. Wenn Baur (Markus S. 68) hier die Absicht findet, den niedern geistigen Standpunkt der zwölf ältern Apostel zu charakterisiren, so ist dieß weder durch das *βεβαρημένοι ὕπνῳ* V. 32, das nur gezwungener Weise auf innere Unempfänglichkeit für das Höhere gedeutet werden kann, noch durch das *ἐσίγησαν* V. 36 begründet, wie denn überhaupt der Zweck des Evangelisten in diesen und andern Stellen nicht eine Herabsetzung der Zwölf, sondern eine Schilderung der unendlichen Schwierigkeit ist, welche das Begreifen Jesu wegen seiner Erhabenheit über alles Menschliche für sie hatte, daher sie erst am Ende seiner Wirksamkeit, nachdem sie ihre Treue bewährt haben, eine Anerkennung von Seiten Jesu erhalten (22, 28. ff. vgl. S. 176). Allerdings ist Lukas, als Pauliner und weil er einer Zeit angehört, in welcher das Christenthum schon weit über die engen Grenzen des Judenthums hinaus in alle Welt sich verbreitet hatte, sehr lebhaft von dem Bewußtsein durchdrungen, daß das eigentliche Wesen und die großartige Bestimmung der christlichen Offenbarung unendlich erhaben gewesen sei über die beschränkten Vorstellungen vom Messiasreich, welche die Zwölf aus dem Judenthum mitgebracht hatten (12, 3 vgl. S. 147. A.G. 1, 7. ff.), und er hebt daher namentlich wiederholt hervor, wie fremd und neu ihnen die mit der jüdischen Messiasvorstellung unvereinbare Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi gewesen sei (9, 45. 18, 34); aber es ist ihm dabei nicht um eine Herabsetzung der Zwölf zu thun, die auch bei ihm der Offenbarung der *μυςήρια τῆς βασιλείας τῦ θεῦ* (8, 10) und der höchsten Ehren im Jenseits (22, 30) gewürdigt werden, sondern um die wiederholte ausdrückliche Bekämpfung alles jüdischen Partikularismus (19, 11. A.G. 1, 6) und um die konkrete Veranschaulichung davon, wie unendlich weit das Wesen Christi und seines Werkes über die jüdische Anschauungsweise überhaupt und ebenso über alles sonstige

bisherige menschliche Meinen und Verstehen hinausliege (vgl. 1 Kor. 1, 18 — 2, 17. Eph. 3, 8. 9); es verhält sich bei ihm gerade so, wie beim zweiten und vierten Evangelisten, die gleichfalls nicht um die von ihnen sonst hoch genug gestellten Apostel zu degradiren, sondern um die Erhabenheit der christlichen Offenbarung recht entschieden geltend zu machen, ihre Unfähigkeit zum Verständniß Jesu so oft hervorheben. Nur dagegen tritt der Evangelist auf, daß die Zwölf sich etwa für die einzigen zur Verkündigung Jesu berechtigten Organe halten (9, 49. f.) oder den evangelischen Geist der Liebe und Versöhnung verläugnen (9, 55), aber eine parteiische paulinische Polemik gegen sie läßt sich in seiner Schrift nicht nachweisen. — An die Verklärung reiht Lukas wie Matthäus die Heilung des Dämonischen an, den Jesus bei seiner Herabkunft vom Berge antrifft, jedoch so, daß er die Gewalt des bösen Geistes über den Besessenen stärker und anschaulicher schildert. Allein auch diese Heilung hat wie die Volksspeisung bei ihm nur eine untergeordnete Bedeutung, sie bildet den Uebergang zu einer nochmaligen Todesankündigung, indem Jesus mitten unter dem Staunen der Volksmenge über diese und die bisherigen Wunderthaten seine Jünger auffordert, es sich ein für allemal zu merken (*θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους*), daß seine Wirksamkeit nicht in der bisherigen Art und Weise fortgehen, sondern mit seiner Ueberantwortung in die Hände der Menschen endigen werde, so wenig auch nach so vielen und großen Beweisen seiner übermenschlichen Kraft menschliche Macht ihm etwas anhaben zu können scheint, daher denn auch diese nochmalige Ankündigung den Jüngern völlig unbegreiflich und unverständlich bleibt. Sehr bezeichnend für die Tendenz des Evangelisten ist es, daß er, ehe er nun zum Aufbruch aus Galiläa übergeht, noch (vgl. Matth. 18, 1. ff.) eine kurze Perikope einschiebt, in welcher die Jünger vor Ehrgeiz und Selbstüberhebung gewarnt und mit Beziehung auf einen Unbekannten, der im Namen Jesu Dämonen austrieb, belehrt werden, daß sie nicht berechtigt seien, Jemand deßwegen an der Wirksamkeit für die Sache Jesu zu hindern, weil er selbstständig, ohne sich an sie anzuschließen, seinen Weg geht (*ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν*); wer nicht gegen euch ist, ist für euch, d. h. wer nicht gegen eure Sache, die Sache des Gottesreichs, wirkt, den habt ihr als euren Genossen und Mitarbeiter anzusehen, — ein Spruch, den Lukas, wenn irgend einen, mit Beziehung auf die so vielfach angefochtene Wirksamkeit des Apostels Paulus aufge-

nommen hat. Auch nur die unter dieser Voraussetzung zurechtzulegende Fassung von V. 48 hängt hiemit zusammen. Im ersten Theil desselben hält Jesus dem Streit der Jünger darüber, wer der Größere unter ihnen sei, den einfachen Gedanken entgegen, daß es eine auf besonderen persönlichen Eigenschaften beruhende Größe im Reich Gottes gar nicht gebe, weil vor Gott, sofern er ganz in gleicher Weise das Heil Aller will, Jeder, auch der Geringste, der so wenig als ein Kind sich durch irgend etwas geltend zu machen weiß, einen solchen Werth hat, daß die Aufnahme desselben der Aufnahme Jesu, ja Gottes selbst gleich geachtet wird (daher nicht Wetteifer und Streit um eigenes persönliches Ansehen, sondern das Bestreben Andere in die Gemeinschaft der Segnungen des Gottesreichs mit aufzunehmen das Wahre und Heilbringende, das dem Menschen Werth Gebende, ihn vor Gott „groß" Machende ist). Im zweiten Theil des Verses dagegen (ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, ἅτός ἐστιν μέγας) wird gesagt, es gebe allerdings auch eine Größe im Reich Gottes, nämlich die Demuth, die sich selbst nicht für größer, sondern für geringer als Andere achtet, weil sie nicht auf ihre Vorzüge reflektirt, sondern ihrer Mängel und Fehler sich bewußt ist. Diese beiden Gedanken nun, daß Größe im Reich Gottes nur entweder in dem thätigen Wirken für das Heil Aller oder in der demüthigen Unterordnung seiner selbst bestehen könne, verbindet Lukas mit γὰρ, was streng genommen den unpassenden Sinn gibt, es sei Pflicht, für das Heil der Kleinen und Geringen zu sorgen, weil diese vor Gott die größten seien (während doch das ὁ μικρότερος nur Bezeichnung einer sich selbst als „klein" ansehenden Gesinnung oder der Demuth sein kann), daher Markus, der hier sonst dem Lukas folgt, diese unpassende Kausalverbindung beseitigt und beide Gedanken, die Aufforderung zur Demuth (9, 35) und die zur liebreichen Aufnahme Aller, auch der Geringsten (V. 37), völlig von einander getrennt hat. Diese Abweichung von Matthäus hat ihren Grund darin, daß für den Pauliner Lukas nicht wie Matth. 18, 3. 4 die Demuth, sondern die Bereitwilligkeit zur Aufnahme „Geringer", Verachteter (wie z. B. der Heiden oder des Apostels Paulus, der nicht wie die Zwölf die Ehre persönlicher Bekanntschaft mit Christus aufweisen konnte) die Hauptsache ist; er beabsichtigt in V. 47 und 48 ganz dieselbe Lehre wie in V. 50, nämlich die Warnung vor lieblosem oder unduldsamem Verfahren gegen Andere und schiebt daher die Demuth nur als untergeordneten Zwischengedanken

ein. — Das Bisherige hat gezeigt, daß die Darstellung des galiläischen Aufenthalts bei Lukas zwar eine wohl geordnete und planmäßige, aber der des Matthäus gegenüber eine sekundäre ist, indem sie dieselbe voraussetzt und hie und da modificirt, ein Ergebniß, das nun noch insbesondere durch die Betrachtung des bis jetzt bei Seite gelassenen Abschnitts 4, 16—30 seine Bestätigung erhält. Die neuere Kritik ist so ziemlich einig darüber, daß sowohl die an sich widersprechende und unpassende Stellung dieses Abschnitts als auch die Art und Weise, in welcher der Konflikt Jesu mit seinen nazarethanischen Landsleuten dargestellt ist, nur aus dem Interesse des Schriftstellers erklärt werden könne, gleich zu Anfang seiner Schrift ein Beispiel der Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes für das Evangelium, ein Beispiel der verstockten Hartnäckigkeit zu geben, mit welcher es den λόγος τῆς χάριτος von sich weist. Indeß reicht dieser dogmatische Grund nicht ganz hin, um namentlich die auffallende Stellung am Anfang der Wirksamkeit Jesu zu erklären, da die Unempfänglichkeit und Verstocktheit der Nazarethaner dieselbe war, ob sie nun früher oder später sich äußerte; ja er ist so für sich genommen gar nicht einmal richtig, da wir durch nichts berechtigt sind, der Erzählung eine allgemeinere Tendenz zuzuschreiben als die, welche in ihr selbst vorliegt. Sie selbst enthält weder eine Beziehung auf den Unglauben der Juden noch darauf, daß ebendarum das christliche Heil sich von ihnen abwende, um bei den Heiden eine bessere Aufnahme zu finden; die V. 25—27 angeführten alttestamentlichen Beispiele aus der Geschichte Elias und Elisas sollen blos zu dem Beweise des Satzes dienen, daß die Nazarethaner keineswegs berechtigt seien, als Bedingung ihres Glaubens an Jesum von ihm zu verlangen, daß er wie an andern Orten so auch hier in seiner πατρίς thatsächliche Beweise seiner höheren Sendung gebe (V. 23). Dieser Satz wird nämlich in zweifacher Weise motivirt, einmal V. 24 durch den Ausspruch, daß kein Prophet in seinem Vaterlande auf Anerkennung rechnen könne, wenn er auch noch so viele Thaten verrichten würde, und sodann V. 25—27 durch die Erinnerung daran, daß auch den alttestamentlichen Propheten das Gebiet ihrer Wirksamkeit keineswegs immer innerhalb des Kreises ihrer Volksgenossen und Landsleute oder innerhalb ihrer πατρίς angewiesen worden sei, sondern gerade sie dazu ausersehen wurden, an Nichtisraeliten ihre größten Thaten zu verrichten; wie Elias nicht zu den Armen und Bedürftigen im Lande Israel, sondern zu

einer heidnischen Wittwe gesendet, wie durch Elisa nicht die Aussätzigen in Israel, sondern der Syrer Naeman rein gemacht wurde, so haben auch die Nazarethaner keinen Anspruch darauf, von Jesu zu verlangen, daß er bei ihnen außerordentliche Thaten vollbringe. Es handelt sich somit hier nicht um die Frage über die Beseligung der Juden und Heiden; die Hinweisung auf die Sendung des Elia und Elisa zu Nichtisraeliten wird ja nur herbeigezogen, um die Weigerung Jesu in seiner *πατρὶς* Wunder zu thun durch alttestamentliche Vorgänge zu motiviren; es handelt sich vielmehr blos um die *πατρὶς*, um die Frage, ob ein Prophet klug daran thue und verpflichtet dazu sei, in seiner *πατρὶς* Wunderthaten zu verrichten. Wir bestreiten nicht, daß dem Evangelisten die Erzählung allerdings auch deswegen als passend zur Aufnahme in sein Werk erschien, weil sie ein sprechendes Beispiel der jüdischen Verstocktheit gegen das Evangelium war; aber der Sinn, in welchem er sie darstellt, und der Zweck, zu welchem er ihr gerade hier ihren Platz anweist, ist keineswegs antijudaistisch, sie soll blos bestimmt aussprechen, daß und warum Jesus, obwohl er sonst überall wirkte und wirken zu müssen sich bewußt war (4, 15. 43. 8, 1), doch gerade in seiner *πατρὶς* nicht wirken konnte und wollte. Je bestimmter der Evangelist seiner ganzen Tendenz gemäß den Umstand hervorhebt, daß Jesus sich keineswegs auf einzelne Orte beschränkt, sondern allenthalben das Evangelium verkündigt habe, weil dasselbe bestimmt ist, Alle aus dem Verderben zu retten, desto mehr mußte die Frage Interesse für ihn haben, warum Jesus gerade mit seiner Vaterstadt eine Ausnahme machte, und warum er nicht wenigstens den Anfang seiner Thätigkeit in sie verlegte, da es doch an sich das Nächstliegende scheint, daß ein Prophet, der zur Beseligung der Menschen durch Lehre und That gekommen ist und für Jeden Segnungen und Wohlthaten in Fülle bereit hat, seine *πατρὶς* nicht vernachläßige, sondern vor Allem und zuerst ihr seine Wohlthaten zu gute kommen lasse; die Erzählung soll eben diese Uebergehung der *πατρὶς* in ähnlicher Weise motiviren, wie in der Apostelgeschichte die Feindschaft der Juden gegen Paulus so oft als Motiv dafür angegeben wird, daß er seine Thätigkeit den Heiden zuwendete. Die verwandte Erzählung Matth. 13, 53. ff. erklärte nicht, warum Jesus nicht gleich zu Anfang seines Auftretens in seiner Vaterstadt wirkte, aber darum war es dem Evangelisten eben zu thun, und deswegen hat er den Vorfall schon hieher versetzt, indem er sich ohne Zweifel durch die Worte

Matth. 4, 13 καταλιπὼν τὴν Ναζαρέθ, die den pragmatisirenden Lukas ohnedieß zum Aufsuchen eines Motivs für dieses καταλιπεῖν veranlassen mußten, berechtigt glaubte, schon hier einen Konflikt Jesu mit seinen Landsleuten anzunehmen, durch welchen dann freilich jener spätere Vorfall allen geschichtlichen Halt verlor und daher wegbleiben mußte. Was aber den Inhalt der Erzählung betrifft, so kann sie nicht als freie Komposition des Schriftstellers betrachtet werden, da genügende oder zwingende Motive zu einer solchen nicht vorhanden waren; allerdings mögen innere Gründe, z. B. die scheinbare Unvereinbarkeit des Hergangs Matth. 13 mit der Würde Jesu, sofern derselbe ein gegen den Willen und Wunsch Jesu erfolgtes Mißlingen eines Versuches in Nazareth Glauben zu finden darstellt, zur Substituirung dieses Vorfalls für den dort erzählten und zu der ihm gegebenen Gestaltung mitgewirkt haben; ebenso mag es dem Evangelisten willkommen gewesen sein, schon hier eine Erzählung beibringen zu können, welche einen Beleg für die dem Christenthum überall entgegentretende Feindschaft gab und dadurch eine faktische Grundlage für die von Jesu selbst schon 6, 22 ff. ausgesprochenen Hinweisungen auf Verfolgungen und Schmähungen des Evangeliums bildete; allein sie selbst ist damit noch nicht erklärt, sie ist mit ihren Berufungen auf alttestamentliche Vorgänge auch gar nicht in der Art unsres Schriftstellers, sie kann ursprünglich, und zwar vielleicht allerdings in einer noch mildern Form, nur aus einer eigenen Quellenschrift herrühren, die Galiläa nicht so, wie es Matth. 4, 14. ff. geschieht, als das hauptsächlichste, ja einzige Gebiet der Offenbarung Jesu gelten lassen, sondern schon hier mit Rücksicht auf Matth. 4, 13 eine Andeutung geben wollte, daß er nur kurze Zeit in diesem seinem Vaterland wirken werde. Der Evangelist fand sie wohl an einer andern, spätern Stelle der evangelischen Geschichte, nämlich erst nach der Darstellung der Wunder in Kapernaum, vor, da er die unpassende Beziehung auf die γενόμενα εἰς Καφαρναούμ (V. 23) nicht selbst angebracht, sondern nur aus einer schon vorhandenen Quelle beibehalten haben kann, in welcher die Worte passender standen, weil der ganze Vorfall später, obwohl auch nicht so spät wie Matth. 13, sondern noch im Anfang der Wirksamkeit Jesu gestellt war, wie dieß in V. 23 vorausgesetzt ist; Lukas rückte sie, von den oben angegebenen Motiven geleitet, vollends an den Anfang des Ganzen, und kümmerte sich um das Unpassende der Beziehung in V. 23 nicht, weil die γενόμενα εἰς K. zur Noth auf V. 15 ἐδίδασκεν ἐν ταῖς

συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων zurückbezogen werden können. Diese Zurückbeziehung stimmt zwar damit nicht überein, daß V. 31. ff. die hier erzählte Thätigkeit Jesu in Kapernaum so dargestellt ist, als wäre sie bei seinem erstmaligen Auftreten in dieser Stadt vorgefallen; allein ähnliche Beispiele von Mangel an Uebereinstimmung und Harmonie der Erzählungsweise sind uns bei Lukas auch schon sonst begegnet, er wollte ohne Zweifel die emphatische Schilderung des großen Aufsehens, das Jesus in Kapernaum machte, nicht abschwächen, und gerade diese Schilderung ist es ja, durch welche der Schein erregt wird, als sei Jesus bis dahin den Bewohnern dieser Stadt noch ganz unbekannt gewesen (V. 32. 36). Endlich mag bei dem Verfasser noch das formelle Moment mitgewirkt haben, daß eine spätere Stellung des Vorfalls mit dem Plane seiner Darstellung des galiläischen Aufenthalts in Widerspruch gekommen wäre; sie paßte weder in die von 4, 31 — 5, 26 (7, 1—17) sich erstreckende Reihe von Wunderthaten, noch in den Cyclus der Lehr- und Streitreden (5, 27 — 7, 50), noch in den Abschnitt, der die Jünger zum Gegenstand hat (8, 1—9, 50); die Planmäßigkeit der Anordnung des Ganzen konnte ihm wohl wichtiger scheinen als der ganz partikuläre und wenig besagende Uebelstand bei dieser einzelnen Erzählung. — Ueber die Anordnung des zweiten Theils ist schon bemerkt worden, daß sie der des ersten an Uebersichtlichkeit und Klarheit weit nachsteht. Eine Analogie mit dem ersten ist allerdings nicht zu verkennen; auch der zweite Theil beginnt mit einer Erzählung der Art und Weise, wie Jesus in einer κώμη, in welche ihn seine Reise führte, keine Aufnahme fand und daher hier das Evangelium nicht verkündigen konnte, wie einst in Nazareth, aber freilich mit dem wesentlichen Unterschiede, daß die, welche ihn nicht aufnehmen, Samariter sind, die blos, weil sie ihn für einen Juden halten, sich von ihm abwenden (9, 53) und daher nicht wie die Nazarethaner mit einer Erklärung, daß sie der segensreichen Wirksamkeit Jesu unwürdig seien, bestraft, sondern ausdrücklich gegen den zürnenden Strafeifer der Zebedaiden in Schutz genommen werden. Hierauf folgt, nachdem V. 57—62 an dem Beispiel von drei Männern, welche als untauglich zur Nachfolge Jesu erfunden werden, die Schwierigkeit dieser Nachfolge für den gewöhnlichen irdischen Sinn dargelegt ist (vgl. Matth. 8, 19. ff.), eine neue Designation von Jüngern (vgl. 5, 1), eine Schilderung ihrer Wirksamkeit und eine Hinweisung auf das hohe Glück, dessen sie durch die Gemein-

schaft mit dem Sohne Gottes, der allein den Vater kennt und von ihm Macht über Alles hat, gewürdigt worden seien (vgl. Matth. 11, 25. ff. 13, 16). Auch die folgenden Abschnitte (bis Kap. 16) behalten die Jünger fortwährend im Auge, indem immer wieder Ermahnungen und Belehrungen an sie gerichtet werden, allein den Hauptpunkt derselben bilden (vgl. Kap. 5—7) diejenigen Reden, welche der Selbstgerechtigkeit, Lieblosigkeit und irdischen Gesinnung der jüdischen Gegner entgegentreten und den Geist der Demuth, Liebe und Barmherzigkeit, den Sinn für das Höhere und Himmlische, den das Evangelium verlangt, in ausführlicher Weise darstellen; auch die Ermahnungen an die Jünger beziehen sich, weil nun das Evangelium, dessen Vertreter sie sein sollen, eben nach der Seite seines Gegensatzes zur Welt dargestellt wird, hauptsächlich auf Erhebung des Sinnes über Dasjenige, was den Menschen zum Irdischen herabzieht (12, 22. 16, 1) und auf das feste Gottvertrauen, das sie besonders bei der Ausübung ihres Berufes beseelen und aufrecht erhalten soll (11, 5. ff. 12, 2. ff. und der Lukas eigene Ausspruch *μὴ φοβȣ̃ τὸ μιχρὸν ποίμνιον* 12, 32). Erst am Schlusse des Ganzen treten die Jünger wieder mehr in den Vordergrund, sie werden 17, 5. f. (vgl. 9, 41) auf die wunderbare, auch das Höchste vollbringende Kraft des Glaubens, V. 25 (vgl. 9, 22) abermals auf die Nothwendigkeit des Todes Jesu hingewiesen, und erhalten 18, 1. ff. (vgl. 9, 27) die Verheißung, daß seine Wiederkunft und damit die Rettung und Befreiung der Seinigen von der sie verfolgenden Welt aller scheinbaren Zögerung ungeachtet nicht ausbleiben werde. Es wäre überflüssig, die einzelnen Kapitel dieses Theiles durchzugehen, da immer Eine und dieselbe Ordnung der Reden wiederkehrt; das Erste und Letzte und das am ausführlichsten Gehaltene ist immer der Gegensatz gegen Selbstgerechtigkeit, Härte und Weltlichkeit, 10, 38. ff. (bei der Erzählung von Maria und Martha) auch gegen ein gutgemeintes Sorgen für äußere Dinge; mit diesem Gegensatze beginnen überall die Reden und Verhandlungen, und zu ihm kehren sie immer wieder zurück (vgl. u. A. 12, 13. 54. 18, 9), obwohl sie sich ebenso regelmäßig stets auch zur Belehrung und vertrauenerweckenden Ermahnung der Jünger zurückwenden: 11, 1—13 Ermahnung zur Zuversicht im Gebet und Verheißung des göttlichen Geistes; 12, 1—12 Ermahnung zur furchtlosen Wirksamkeit für das Evangelium, V. 22—34 zur Ruhe und Zuversicht in Bezug auf irdische Bedürfnisse, V. 35—53 zur Wach-

samkeit und eifrigen Pflichterfüllung unter den schweren und bedrängnißvollen Verhältnissen, in welche die Bekenner des Evangeliums namentlich durch die Feindschaft Aller, auch der Nächstverbundenen, gegen sie kommen werden (πῦρ ἦλθον βαλεῖν etc. V. 49—53); 13, 18—21 (nach einem Konflikte wegen einer Sabbathheilung) die Versicherung der unaufhaltsamen, Alles durchdringenden Lebenskraft des Reiches Gottes trotz seiner dermaligen Unscheinbarkeit; 17, 1—4 (da die Parabel vom ungerechten Haushalter, obwohl an die Jünger gerichtet, doch ebenso sehr auf die nach V. 14 die Beziehung wohl erkennenden Gegner Rücksicht nimmt) die Abmahnung von Aergerniß und Unversöhnlichkeit oder vor Allem, was das eigene und fremde Seelenheil in Gefahr bringt und den Frieden im Reiche Gottes stört (vgl. 9, 47. ff.). Bei der Darstellung des Zuges nach Jerusalem geht Lukas in der Hauptsache (über die wesentlichsten Abweichungen s. S. 176) mit Matthäus, hebt jedoch 18, 34 die Unfähigkeit der Jünger, in die Ankündigung des Todes und der Auferstehung sich zu finden, noch einmal hervor, und zwar in einer Weise, die hier, nachdem schon so vielfach von diesen Dingen die Rede gewesen ist, auch dem Markus zu schroff und stark erschien, als daß er es passend gefunden hätte, diese Stelle aufzunehmen. Beim Einzug in die Stadt sind es nur die Jünger (19, 36. ff.), nicht das jüdische Volk (wie Matth. 21, 8. 9. 11. Mark. 11, 8—10), von welchen die Jesu erwiesenen Ehrenbezeugungen und der Jubel ausgeht; die Tempelreinigung ist ganz kurz erzählt, um so ausführlicher dagegen die wunderbare Bestellung des Passahmahls (22, 8. ff.). Bei der Darstellung der Gefangennehmung Jesu fragt es sich, ob nicht die Angabe, daß auch Hohepriester, Anführer der Tempelwache und Synedristen zugegen gewesen seien, blos ein die Wichtigkeit und Bedeutung des Aktes vergrößernder Zusatz des Evangelisten sei, was ebenso auch von den an sie gerichteten Worten Jesu αὕτη ὑμῶν ἐςιν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξȣσία τȣ̃ σκότȣς (22, 53) gelten würde. Die Verleugnung des Petrus erzählt Lukas einfacher und in weniger starken Zügen als Matthäus, bei welchem die einzelnen Verleugnungen einen bis zum καταθεματίζειν sich steigernden Klimax bilden, zugleich aber auch die Versuchung zu denselben durch das Eindringen der Umstehenden auf den Apostel stärker erscheint; bei Lukas, wo es Petrus jedesmal nur mit Einem ἄλλος τις (vgl. 20, 10. ff.) zu thun hat, ist die Versuchung weniger stark und gefährlich (und darum auch die Art und Weise der Verleugnung weniger stark und

bestimmt, ἐκ οἶδα αὐτόν, ἐκ εἰμί, ἐκ οἶδα ὅ λέγεις), ebendeswegen aber wird auch die Verschuldung stärker gerügt, indem Petrus die Demüthigung erleidet, daß Jesus selbst ihn anblickt und ihn dadurch an seinen Fehler erinnert. Mag nun Lukas hier einer eigenen Quelle gefolgt sein oder blos die Darstellung des Matthäus, mit der wenigstens der Schluß in V. 61 fast wörtlich übereinstimmt, modificirt haben, jedenfalls scheint er von der Absicht ausgegangen zu sein, die Strafbarkeit der Sünde der Untreue in Verfolgungen entschiedener als Matthäus hervorzuheben, und zwar nicht um den Apostel Petrus in einem ungünstigen Licht erscheinen zu lassen (da er sonst das Schwören und Sichverfluchen aus Matthäus gewiß aufgenommen hätte), sondern wegen der Wichtigkeit, die auch sonst die ὑπομονή in Gefahren und Verfolgungen für ihn hat (8, 15. 6, 22. ff. 21, 19. u. s.). Mit der antijüdischen Tendenz des Schriftstellers dagegen hängt der Umstand zusammen, daß er V. 63—65 die Mißhandlungen Jesu schon vor die Verurtheilung setzt, die eher einen scheinbaren Vorwand zu denselben gegeben hätte, und daß er die Verurtheilung selbst (vgl. Joh. 11, 49. ff.) als eine schon zum Voraus abgemachte Sache viel schneller, ohne viele Umstände, ohne alle gesetzlichen Formen und mit der ausdrücklichen Erklärung Jesu erfolgen läßt, eine Vertheidigung von seiner Seite würde in keinem Falle Erfolg haben, da seine Gegner zum Voraus entschlossen seien, ihm keinen Glauben zu schenken und auf etwaige Fragen, die er an sie richten würde, um sie ihres Unrechts zu überführen, keine Antwort zu geben (V. 67. 68); die Gegner werden auch hier als verstockte, böswillige Feinde geschildert (wie V. 53), denen aller und jeder Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit abgeht. Auch die Ueberlieferung an Pilatus erfolgt ohne einen in gesetzlicher Form gefaßten Beschluß (s. dag. Matth. 27, 1); um so bestimmter ist dagegen die Anklage vor dem Statthalter angegeben, und zwar so, daß ihre Unwahrheit von selbst in die Augen fällt, mag nun die gewöhnliche Lesart διαςρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρες διδόναι (die durch V. 5 und 14 und durch das Bestreben der Apostelgeschichte allen Verdacht politischer Unruhestiftung vom Christenthum abzuwenden bestätigt wird), oder die marcionitische καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τὲς προφήτας die ursprüngliche sein. Die Darstellung, wie Jesus auch von Herodes ohne Schuld erfunden wird, und die Ausführlichkeit und Bestimmtheit, mit welcher Matthäus gegenüber die Bemühungen des Pilatus Jesum zu retten geschildert sind, er-

mangeln gleichfalls nicht, die Frevelhaftigkeit der jüdischen Feinde Jesu und die Falschheit der Beschuldigung, daß er ein politischer Aufrührer sei (V. 14 *προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης κ. τ. λ.*), in's gebührende Licht zu stellen (obwohl es sich von selbst versteht, daß Lukas hier eigene Quellen benützt, nicht etwa blos Matthäus erweitert hat). Während bei Matthäus Pilatus über Jesum ganz im Unklaren ist (*ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν* 27, 14), V. 18 seine Unschuld zwar einsieht und V. 24 sogar seine Hände wascht, um sich von aller Mitschuld am Tode Jesu zu reinigen, deßungeachtet aber sich V. 17. 21—23 immer nur sehr schwach und schwankend zeigt (*τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν; τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν; τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν;*), spricht er bei Lukas gleich von Anfang an seine bestimmte Ueberzeugung aus, daß Jesus schlechthin unschuldig sei (23, 4. 14. 15.), erklärt V. 16 ihn freilassen zu wollen, ruft V. 20 zum zweiten und V. 22 „zum dritten Mal" dem Volke zu, Jesus sollte freigelassen werden, weil er nichts verbrochen habe. Das Händewaschen und die darin liegende Erklärung der Unschuld Jesu läßt nun Lukas freilich weg, aber mit gutem Grunde; da bei ihm Pilatus nicht das schwankende Rohr ist wie bei Matthäus, sondern die schwere Schuld begeht, daß er gegen seine bestimmte Ueberzeugung den Juden nachgibt, so kann er sich auch nicht durch einen solchen Akt für unschuldig an dem Blute des Gerechten erklären, er erhält vielmehr statt dessen von Lukas eine indirekte Zurechtweisung und Rüge seines widerrechtlichen Verfahrens, indem V. 25 nicht wie bei Matthäus einfach gesagt wird *ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν*, sondern *ἀπέλυσε δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς τὴν φυλακὴν*, er gab den frei, der wegen bestimmter gegen ihn vorliegender Verbrechen hätte verurtheilt werden sollen, *τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν*, Jesum aber, der unschuldig war, überlieferte er ihrem „Willen", dem ganz unbegründeten und ungerechten Hasse seiner Feinde; den wirklichen Empörer ließ er los, den fälschlich der Empörung Angeklagten wagte er nicht gegen seine Verleumder zu schützen. V. 27—31 flicht Lukas, wie schon beim Einzug (19, 41), eine Weissagung der Zerstörung Jerusalems ein; V. 34 läßt er Jesum um Vergebung für die römischen (heidnischen) Krieger bitten, die als Werkzeuge der Kreuzigung dienen müssen, und deren Roh-

heit gegen Jesum V. 36. 37 doch viel milder als Matth. 27, 28—30 geschildert ist; V. 38 gibt er an, daß die Inschrift über dem Haupte Jesu nicht blos in hebräischer, sondern auch in griechischer und römischer Sprache abgefaßt gewesen sei (gleichsam als Symbol davon, daß der Tod Jesu für Nichtjuden ebenso wichtig war als für Juden, daher auch vom vierten Evangelisten 19, 20 beibehalten); V. 39—43 folgt die obwohl eine eigene Quelle voraussetzende, so doch ganz dem sonstigen Geist des Evangeliums entsprechende Erzählung von den beiden Missethätern; V. 46 fehlt das *θεέ μου, ἵνα τί ἐγκατέλιπές με*, indem Jesus statt dessen mit einem Rufe festen und ungetrübten Gottvertrauens stirbt, wie es dem *υἱὸς θεῦ* angemessen ist, und V. 48 wird das Ganze mit der Angabe beschlossen, „das ganze Volk, das zugegen war", sei, durch die außerordentlichen Ereignisse, welche den Tod Jesu begleiteten, auf's Tiefste erschüttert mit dem Gefühl, daß hier ein Unglück, eine That von schweren und bedenklichen Folgen (vgl. V. 31) geschehen sei (*τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη*) nach Hause gekehrt. — Die Auferstehungsgeschichte nähert sich in einigen Angaben, daß nämlich Jesus dem Petrus besonders und zwar früher als den übrigen der Zwölf, später aber auch den Letztern und „Denen, die mit ihnen waren", also einer größern Anzahl von *ἀδελφοί* zumal, erschienen sei, dem Berichte des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 5. ff. (*ὤφθη Κηφᾶ, — εἶτα τοις δώδεκα, ἔπειτα ἐπάνω πενταχοσίοις ἀδελφοῖς*), weicht jedoch darin von ihm ab, daß sie die Erscheinungen vor den Aposteln und dem weitern Jüngerkreise nicht aus einander hält und die vor Jakobus übergeht, daher hier für Lukas andere, vielleicht gar nicht einmal paulinische Quellen vorauszusetzen sind. Die Hauptsache ist dem Evangelisten auch hier die Darstellung, wie die Auferstehung gegen alles Erwarten der Jünger, die trotz der wiederholten Erklärungen Jesu auch nicht die mindeste Ahnung von ihr haben und nur durch die klarsten und handgreiflichsten Beweise von ihr überzeugt werden können, erfolgt sei. Bei Matthäus ist zwar keine bestimmte Erwartung der Auferstehung, aber auch nicht das Gegentheil davon vorhanden; die Frauen gehen 28, 1 an das Grab, einfach um es zu sehen, nicht etwa um Jesum einzubalsamiren, sie nehmen die ihnen von dem Engel gegebene Nachricht, daß Jesus bereits wieder unter den Lebenden sei, gläubig auf und verkündigen sie *μετὰ (φόβυ καὶ) χαρᾶς μεγάλης* den Jüngern; auch diese befolgen ohne alle Bedenken den Befehl nach Galiläa zu ziehen, um

14 *

Jesum dort zu sehen, und obwohl es V. 17 von einigen heißt, daß sie zweifelten, so wird doch darüber als über etwas ganz Unbedeutendes schnell hinweggegangen. Der Zweifel bezieht sich nicht sowohl auf die Möglichkeit der Auferstehung, als auf die Identität der ihnen auf dem Berg erscheinenden Person mit Jesu, indem die Voraussetzung der Erzählung, nach dem *προςελθὼν ὁ Ἰησῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς* (V. 18) zu schließen, offenbar die ist, Jesus sei den Jüngern zuerst nicht in unmittelbarer Nähe, sondern noch in einiger Ferne, wie es für ein jetzt der höhern Geisterwelt angehöriges Wesen angemessen war, erschienen, und zwar zunächst ohne ein Wort an sie zu richten, so daß ein Zweifeln an der Identität der Person wohl entstehen konnte, er habe aber diesen Zweifel eben dadurch gehoben, daß er (V. 18) den Jüngern näher trat, sie als ihr Herr und Meister anredete und sie so überzeugte, daß sie keinen Andern als ihn selbst vor sich hatten. Dem ersten Evangelisten ist es überhaupt gar nicht wie den drei andern darum zu thun, das subjektive Moment der allmäligen Erweckung und Befestigung des Glaubens an die Auferstehung zu schildern, sondern die Tendenz seines Auferstehungsberichtes geht theils vermöge seiner überhaupt mehr dem Objektiven und Thatsächlichen als dem subjektiven Gebiet des religiösen Glaubens und Lebens selbst zugewandten Denkweise, theils in Folge der gerade hier besonders vorwaltenden apologetischen Richtung gegen die jüdische Leugnung der Auferstehung (27, 62. ff. 28, 11. ff.) dahin, die objektive Realität der Auferstehung selbst in ihrer ganzen unbestreitbaren Wahrheit und Gewißheit zur Anschauung zu bringen. Das Erdbeben, die Herabkunft des Engels vom Himmel und die Wegwälzung des Grabsteins durch ihn geschieht sowohl vor den Augen der Wache (V. 4 *ἀπὸ δὲ τῦ φόβυ αὐτῦ ἐσείσθησαν οἱ τηρῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί*) als vor denen der bereits bei dem Grabe angekommenen galiläischen Frauen (V. 1 *ἦλθεν θεωρῆσαι τὸν τάφον.* V. 5 *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξὶν Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς κ. τ. λ.*); auch das Heraustreten Christi selbst aus der Gruft ist als mit dem Wegwälzen des Steins gleichzeitig zu denken, und nur deswegen wird es weder von den Wächtern noch von den Frauen wahrgenommen, weil ja die Auferstehung zugleich ein Unsichtbarwerden, eine Erhebung zu einer übersinnlichen Daseinsform ist, welche einzelne sichtbare Erscheinungen (V. 9. 18) nicht ausschließt, im Ganzen und für gewöhnlich aber nicht mehr in das Gebiet der sichtbaren Realität gehört. Durch

diese Engelerscheinung und die sie begleitenden Vorgänge ist die Thatsache, daß nicht etwa die Jünger den Leichnam Jesu entwendet haben (V. 13), sondern das Grab durch ein außerordentliches Eingreifen des Himmels selbst geöffnet worden ist, sowohl den römischen Soldaten als den jüdischen Hohepriestern gegenüber, welche von jenen (V. 11) sogleich Nachricht davon erhalten, vollkommen konstatirt, und ebenso kann natürlich bei den Frauen kein Zweifel an Dem entstehen, was sie selbst mitangesehen haben, und zwar um so weniger, da der Engel ihnen das leere Grab zeigt und sie versichert, daß Jesus, wie er ihnen selbst früher (V. 6. 26, 32) gesagt, auferstanden sei; zudem erscheint ihnen nach V. 9 Jesus auf ihrem Wege zu den Jüngern geradezu selbst, so daß nun vollends eine Ungewißheit über seine Wiederbelebung unmöglich stattfinden kann. Dieselbe absolute Gewißheit derselben erhalten nun aber auch die Jünger, auch sie bekommen den Herrn zu sehen und zwar an einem Orte, der ihnen vorher sowohl von Jesus selbst (V. 16) als von dem Engel als der Ort des Wiedersehens angekündigt worden ist, so daß das wirkliche Zutreffen dieser zum Voraus gegebenen Ankündigung gerade wie die thatsächliche Erfüllung einer Weissagung die festeste Ueberzeugung von der Wahrheit der Auferstehung erzeugen muß und von einem eigentlichen Zweifel und Unglauben keine Rede sein kann (vgl. S. 89 u. 108). Bezeichnend ist auch der Umstand, daß von einer Erhöhung zum Himmel bei Matthäus keine Rede ist; nur um die Realität der Auferstehung, nur darum, daß Christus den Seinigen durch den Tod nicht entrissen, sondern ihnen wiedergegeben, und daß er alles Hasses seiner jüdischen Feinde ungeachtet doch zum Herrn des Himmels und der Erde erhoben worden sei (V. 20. 18), ist es ihm zu thun. Bei Lukas dagegen ist das subjektive Moment die Hauptsache, er stellt die objektive Realität der Auferstehung nicht der jüdischen Leugnung derselben, sondern dem sie gar nicht erwartenden und gegen ihre Anerkennung sich sträubenden Unglauben der Jünger selbst gegenüber. Schon das Benehmen der Frauen erscheint ganz anders als bei Matthäus (was zugleich beweist, daß es Lukas nicht etwa blos auf die Schilderung des Unglaubens der Zwölf abgesehen hat); sie kaufen gleich nach der Bestattung Jesu Specereien für die Einbalsamirung und wollen dieselbe am Sonntag früh vornehmen, wie bei einem gewöhnlichen Todten (23, 56. 24, 1), sie finden das Grab leer und wissen nicht, was sie daraus machen sollen (V. 4 ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τȣ́τȣ), auch nicht die

leiseste Erinnerung an die von Jesu selbst mehrmals gegebenen Ankündigungen seiner Auferstehung geht ihnen bei, sie müssen erst durch die zwei Engel daran erinnert werden (V. 5—8), sie hinterbringen das, was sie gesehen und gehört, den Jüngern, jedoch ohne durch irgend etwas eine bereits gewonnene feste Ueberzeugung zu verrathen, sie berichten eben einfach, was ihnen begegnet ist, ohne selbst bestimmt dafür oder dawider sich entschieden zu haben (vgl. auch V. 23). Noch stärker ist die Unfähigkeit von der Auferstehung auch nur irgend eine Vorstellung sich zu machen bei den Jüngern. Obwohl es, wie V. 10 ausdrücklich noch einmal angegeben wird (vgl. 23, 55), nicht blos die beiden Marien (wie Matth. 28, 1), sondern noch mehrere andere Frauen waren, welche die Engelerscheinung am Grabe gehabt hatten, so erscheint doch den Jüngern Alles, was sie berichten, als λῆρος, dem kein Glaube zu schenken sei; nur Petrus wird dadurch neugierig gemacht, geht zum Grab hinaus und findet es leer, kehrt aber wieder um θαυμάζων τὸ γεγονός, d. h. ohne auch jetzt noch zu irgend einem Glauben an die Möglichkeit der Wiederbelebung Jesu gelangen zu können. Eine so feste πώρωσις und ἀπιςία erfordert nun aber, wenn sie gebrochen werden soll, natürlich die überzeugendsten, handgreiflichsten Beweise; Jesus erscheint daher zunächst den zwei Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und gibt sich ihnen, nachdem er ihnen zuerst die Nothwendigkeit des Sterbens und Auferstehens des Χριςός aus der Schrift auseinandergesetzt und durch die Art und Weise seiner Rede in ihnen bereits das „brennende" Gefühl es hier nicht mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun zu haben erregt hat, endlich durch das Brechen und Segnen des Brodes als ihren Herrn und Meister zu erkennen, verschwindet aber in demselben Augenblicke, um ihnen keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, daß es ein bereits der höheren Welt angehöriges Wesen war, mit dem sie so eben verkehrt hatten. In der Zwischenzeit bis zur Rückkehr der Beiden nach Jerusalem ist Jesus auch dem Petrus erschienen und in Folge davon auch bei den übrigen Jüngern der Glaube an seine Wiederbelebung erweckt worden. In dem Augenblicke nun, da bei den Versammelten von diesen beiden Erscheinungen die Rede und Alles mit dem Gedanken an die Auferstehung beschäftigt ist, steht Jesus plötzlich mitten unter ihnen, um ihrem Glauben vollends die letzte Gewißheit zu geben, welcher er auch jetzt noch bedarf, wie sich dieß eben bei dieser unerwarteten Erscheinung ausweist. Hatte nämlich vorher der Glaube nicht recht zu Stande

kommen wollen, weil noch nicht genug äußere reelle Beweise für die Thatsache gegeben waren, so ist nun die sich plötzlich darbietende Anschauung des Auferstandenen wiederum zu reell, zu wahr und wirklich, als daß sich nicht wieder der Zweifel regen sollte, ob eine so reelle Erscheinung eines nicht mehr dem sinnlichen Lebensgebiet Angehörigen möglich sein könne, die Jünger sind nicht im Stande, dieses Sichtbarwerden des Unsichtbaren, dieses unmittelbare Hereintreten des Uebersinnlichen in die sinnliche Welt zu fassen und zu glauben, und sie meinen daher einen Geist, d. h. irgend eine Erscheinung aus der Geisterwelt zu sehen, von der man nicht weiß, ob sie das wirklich ist, was sie sein will, sie zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Erscheinung, aber (vgl. Matth. 28, 17) an ihrer Identität mit der Person, welche sie darstellt, weil es immer ein großer Unterschied ist, an Geister und Geistererscheinungen überhaupt und an die Wiedererscheinung einer bestimmten, so eben erst noch todtgeglaubten Person zu glauben. Jesus gibt ihnen daher die handgreiflichen Beweise davon, „daß er selbst es sei", den sie vor sich haben, und daß er wirklich mit seiner ganzen Persönlichkeit, mit *σάρξ* und *ὀςέα*, wieder zum Leben zurückgekehrt, seine Auferstehung somit eine durchaus reelle und gewisse Thatsache sei; er zeigt ihnen Hände und Füße und ißt sogar etwas, um allen und jeden Zweifel vollkommen zu beseitigen. Auch die V. 44. ff. den Jüngern ertheilten Belehrungen haben es wiederum hauptsächlich damit zu thun, den verschlossenen „Sinn der Jünger zu öffnen" und ihnen begreiflich zu machen, daß der *Χριςός* nach der Schrift leiden und auferstehen mußte. Die Jünger begreifen zunächst namentlich dieß nicht, daß der *Χριςός* leiden und sterben könne (24, 19. ff.), sie hatten vielmehr gehofft, er werde am Leben bleiben und Israel erlösen (24, 21), das Leiden und Sterben ist etwas mit ihrem noch jüdischen Begriffe des Messias Unverträgliches, in das sie sich ganz und gar nicht zu finden wissen. Die Auferstehung aber ist ihnen unglaublich, weil der Tod Jesu ihren Glauben an seine Messianität erschüttert (*ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτρȣ̃σθαι τὸν Ἰσραήλ* V. 21) und ihnen den Muth geraubt hat, nun noch irgend etwas Außerordentliches in Bezug auf seine Person zu erwarten (*ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τȣ́τοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον, ἀφ᾽ ȣ̃ ταῦτα ἐγένετο*, d. h. über das Alles, daß er nämlich nach V. 20 statt Israel aus der Macht seiner Feinde zu befreien von denselben verurtheilt und getödtet worden ist, sind nun schon

drei Tage seit seinem Tode verflossen, ohne daß irgend etwas geschehen wäre, was unsere ἐλπίς auf ihn wieder aufrichten könnte); ebenso ist sie ihnen aber auch hievon abgesehen überhaupt unbegreiflich, weil sie zwar, wie Andere (z. B. die Pharisäer A.G. 23, 9), an πνεύματα (V. 37) glauben können, aber in die ganz außergewöhnliche Thatsache, daß ein Gestorbener nach drei Tagen wieder mit seiner ganzen Persönlichkeit in's Leben zurückkehren soll, sich nicht zu finden wissen, so oft sie ihnen auch schon früher angekündigt worden ist. Auch hier geht somit die Darstellung des Lukas von dem Gegensatz des christlichen Messiasbegriffs, in welchem das Leiden und Sterben ein wesentliches Moment ist, zum jüdischen und ebenso von der allgemeinern Reflexion auf den Widerspruch der Auferstehungsgeschichte mit der gewöhnlichen menschlichen Vorstellungsweise aus; die jüdische Messiasvorstellung, die von keinem Χριστὸς παθητός weiß (A.G. 26, 23), und der nicht sowohl specifisch jüdische als vielmehr in der allgemein menschlichen, am unmittelbar Sinnlichen haftenden Anschauungsweise gegründete Zweifel an der Möglichkeit der Wiederbelebung Jesu (vgl. 1 Kor. 15, 12. 33 und die Rede des Paulus in Athen A.G. 17, 31. f.), dieses Beides wird ausdrücklich bekämpft und zurückgewiesen, wie es sich von einem paulinischen und insbesondere für die Heidenwelt schreibenden Verfasser nicht anders erwarten läßt (wogegen Markus, weil er alles Antijüdische beseitigt, nur dieses allgemeinere Moment, die Hervorhebung der Unbegreiflichkeit der Auferstehung für das gewöhnliche menschliche Vorstellen überhaupt, beibehalten hat, 16, 8—14). Auch der Schluß des Ganzen von V. 47 an hebt bestimmter als der des Matthäus die Bestimmung des Christenthums für alle Menschen hervor, indem er namentlich die Ausrüstung der Apostel mit einer δύναμις ἐξ ὕψȣς, welche sie zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt befähigen soll, in Aussicht stellt; der diesen Schluß weiter ausführende Eingang der Apostelgeschichte weist noch einmal auf die πολλὰ τεκμήρια hin, die Jesus von seiner Wiederbelebung gegeben habe (V. 3), und wiederholt unter ausdrücklicher Zurückweisung der Meinung, als ob er nur etwa dazu auferstanden sei, um nun alsbald (ἐν τῷ χρόνῳ τȣτῳ) dem Volk Israel die Weltherrschaft wiederzugeben (V. 6), die Bestimmung des Evangeliums für alle Völker bis an die äußersten Grenzen der Erde (V. 8). — An einer konsequenten Durchführung der universalistischen Tendenz des Verfassers durch das Ganze seines Werks hindurch kann nach den so-

wohl aus den Reden als aus der Geschichtserzählung gegebenen Nachweisungen nicht wohl gezweifelt werden, und nicht minder unberechtigt wäre es, zu verkennen, daß er Matthäus gegenüber überhaupt von dem Bestreben ausgeht, das Uebermenschliche der Person Christi und der an ihr vorgegangenen Thatsachen zu bestimmter Anschauung zu bringen und so in dem Leser ein lebendiges Bewußtsein über den göttlichen Ursprung des Werkes Christi hervorzurufen. Einseitig wäre es allerdings, nur den paulinischen Universalismus als das seine Darstellung überall durchdringende und bedingende Moment zu betrachten, auch die Apostelgeschichte hat zugleich diesen allgemeinern Zweck, theils durch die Schilderung der wundervollen Wirksamkeit der Verkündiger des Evangeliums, theils durch die fortwährenden Hinweisungen auf den kräftigen göttlichen Schutz und Beistand, der überall trotz aller Gefahren und Bedrängnisse ihrem Werke zur Seite stand, den göttlichen Ursprung und Charakter desselben zu veranschaulichen (2, 41. 4, 4. 5, 14. 12, 24. 16, 5. 19, 20. vgl. den Schluß des Markus 16, 20); aber ebendadurch wird es ja gewiß, daß der Schriftsteller nicht einfach blos die Thatsachen referiren, sondern sie von einem bestimmten religiösen Gesichtspunkt aus darstellen wollte. Es handelt sich daher für uns jetzt nur noch darum, zu bestimmen, inwieweit auch für den historischen Theil des Evangeliums eigene, von Matthäus unabhängige Ueberlieferungen vorauszusetzen, und von welcher Art und Weise diese, so wie die eigenthümlichen Quellen für die Reden, gewesen seien.

IV. Die Quellen des Lukasevangeliums. Die Nachweisung der Quellen, aus denen der Verfasser neben Matthäus schöpfte, ist zwar, wie sich dieß von selbst versteht, der schwierigste Punkt der Untersuchung des Evangeliums; aber wir sind der Ueberzeugung, daß sich auch hier zum Ziele gelangen läßt, wenn man die Fingerzeige beachtet, welche das Evangelium selbst, sein Verhältniß zu andern gleichartigen Schriften und die Angaben des Verfassers über seine Quellen und Hülfsmittel darbieten. Wenn wir früher sahen, daß sowohl das Proömium als der Plan des Ganzen und besonders die Darstellung der Redeelemente ganz in gleicher Weise auf eine Berücksichtigung des Matthäusevangeliums hinführen, so vereinigen sich ebenso auch hier alle Data, welche von den vorhin angegebenen drei Gesichtspunkten aus sich ergeben, dahin, daß, wie Matthäus und das von ihm benützte Markusevangelium die galiläische Tradition verarbeitete, so Lukas hauptsächlich solche Quellen

benützte, die wir im Judenchristenthum des südlichen Palästina zu suchen haben. Daß nämlich Lukas nicht auf Matthäus beschränkt war, beweist nicht nur das Proömium, sondern auch der Charakter der meisten Rede- und Erzählungsstücke, die seinem Evangelium eigenthümlich sind. Die Berichte über die Geburt des Täufers und die Darstellung der Belehrungen, die er 3, 10. ff. dem Volke gibt, die Kindheitsgeschichte Jesu, das Geschlechtsregister, die Angaben über die Nachstellungen des Herodes gegen Jesum, die Erzählungen von Maria und Martha, von der Jesum seligpreisenden Frau, von Zachäus, von dem Scherflein der Wittwe, vom Jüngling von Nain können insgesammt nicht als freie Kompositionen des Schriftstellers betrachtet werden; denn wenn man auch nachweisen könnte, daß alle diese Stücke in irgend einer Beziehung zu der Tendenz des Evangeliums stehen oder mit ihr übereinstimmen, so sind sie doch nicht von der Art, daß sie sich ihrem ganzen Inhalte und Umfange nach aus dieser Tendenz erklären ließen oder zur Durchführung derselben unumgänglich nothwendig gewesen wären, sie enthalten viel zu viel speciellen geschichtlichen Stoff, der nicht aus freier Dichtung abzuleiten ist, sie sind zum Theil selbst zu klein und von zu untergeordneter Wichtigkeit, als daß man sich zu denken vermöchte, wie der Evangelist dazu gekommen sein sollte, sie zu fingiren, und was die Hauptsache ist, sie haben zu viel lokal jüdische Züge und Beziehungen, als daß ein Schriftsteller wie Lukas, welcher dem Heidenchristenthum angehört und, nach manchen Verstößen gegen die jüdische Geschichte zu schließen, dem Judenthum und jüdischen Christenthum sehr ferne stand, zur Komposition derselben befähigt gewesen wäre. Auch der Zeit nach ist Lukas von den Ereignissen, die er erzählt, durch einen so weiten Zwischenraum getrennt, daß er, wie er selbst angibt, auf Verarbeitung gegebener Ueberlieferungen angewiesen ist, und wenn man etwa hiegegen einwenden wollte, daß auch das zweite Jahrhundert noch große Produktivität in der freien Um- und Fortbildung der evangelischen Geschichte zeige (in den apokryphischen Evangelien), so trifft dieß auf Lukas nicht zu, da er *ἀκρίβεια* und *ἀσφάλεια* sich zum Gesetze macht, und da auch sein Evangelium selbst zeigt, wie bestimmt er sich überall namentlich in den Reden an die Ueberlieferung hält und sich höchstens einzelne Modifikationen derselben erlaubt, wo solche unumgänglich für ihn nöthig waren. Die Freiheit, mit welcher er in so vielen Partien der Apostelgeschichte zu Werke geht,

beweist nicht, daß er im Evangelium gleicherweise verfahren sei; denn dort war eine viel freiere Gestaltung des geschichtlichen Stoffes theils durch die irenische Tendenz des Werkes nothwendig gemacht, theils durch die weniger feste Konsistenz erleichtert, zu welcher die Geschichte der apostolischen Zeit in Vergleich mit der Geschichte Jesu schon gekommen war, weil sie nicht dieselbe Wichtigkeit wie die letztere für die Christenheit hatte und daher auch nicht Gegenstand so zahlreicher Bearbeitungen wie jene geworden war. Dasselbe gilt von der Auferstehungsgeschichte; auch sie kann ein Schriftsteller, der auf ἀσφάλεια ausging, nicht selbst gebildet haben, da dieselbe einen so wesentlichen und wichtigen Bestandtheil des Ganzen ausmacht, und zudem haben sich gerade zu ihr Analogien im nazaräischen Evangelium erhalten, deren Verwandtschaft mit Lukas neben völliger Unabhängigkeit von ihm beweist, daß der Evangelist von bestimmten Ueberlieferungen ausging und wenigstens was den Stoff seiner Darstellung betrifft sich keine freie Komposition erlaubte. Noch weniger kann man bei den Reden annehmen, daß sie nur Produkte des Schriftstellers seien, dessen eigenthümlicher Redestyl, wie er in den Reden der Apostelgeschichte sich kundgibt, ein ganz anderer, mehr gräcisirender ist als in denen des Evangeliums; es ist sehr unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, der so wohl abgerundete und fließende Reden wie die des Paulus in Athen und Milet verfaßt hat, das Gleichniß vom ungerechten Haushalter nebst seinen schwierigen und was den Zusammenhang betrifft so undurchsichtigen Zusätzen selbst gebildet, es ist geradezu unmöglich, daß Lukas, der so oft und zwar gerade, wo er sich freier bewegt (wie A.G. 1, 7. Ev. 19, 11), gegen ein zu frühes Erwarten der Parusie auftritt, die Parabel vom ungerechten Richter komponirt habe, die (wie auch 10, 11) ein schnelles Herankommen derselben in Aussicht stellt und daher vielleicht eben von ihm mit dem Zusatze πλὴν ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς versehen worden ist, um anzudeuten, daß des V. 8 Gesagten ungeachtet ein gar zu baldiges Kommen des Endes nicht zu erwarten sei, weil doch vorher die πίστις ἐπὶ γῆς vorhanden sein, das Werk, um deß willen Christus gestorben und auferstanden ist, zuvor doch auch eine weitere Ausbreitung erhalten haben müsse. Ebenso wird sich uns auch im größten Theil dieser Reden eine eigenthümliche Färbung zu erkennen geben, die durch manche sehr sprechende Analogien mit judenchristlichen Schriften und durch vielfache Beziehungen auf

jüdische Verhältnisse dieselben sehr bestimmt dem jüdischen Christenthum zuweist. Darüber also, daß Lukas auch andere Quellen als Matthäus benützt hat, kann kein Zweifel sein, und auch daran darf man keinen Anstoß nehmen, daß es judenchristliche Quellen waren, obwohl Lukas selbst ein Gegner des Judenchristenthums ist; das Proömium zeigt uns ja, daß, als der Verfasser schrieb, noch kein seinem Standpunkte entsprechendes, noch kein solches Evangelium da war, dem er als Pauliner eine vollkommene *ἀσφάλεια* hätte beilegen können. Es gab nur solche Evangelien, die sich auf die Auktorität der *ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τȢ̃ λόγου*, also auf die Auktorität der ältesten Apostel, eines Matthäus oder Petrus oder Anderer aus dem Kreis der Zwölf stützten, ein paulinisches Evangelium war noch nicht vorhanden, und dieß war eben der Grund, der Lukas bestimmte, ein solches zu der Zahl der bisherigen hinzuzufügen. Zudem war da, wo es sich um die evangelische Geschichte handelte, eben nur das Judenchristenthum dasjenige Gebiet, in welchem umfassendere Ueberlieferungen, wie Lukas sie suchte, anzutreffen waren; nur in Palästina und in den benachbarten Gebieten konnte sich ein größerer Reichthum an Ueberlieferungen forterhalten, da außer den Aposteln Johannes und Philippus und den beiden von Papias namhaft gemachten *μαθηταὶ κυρίȢ* Johannes und Aristion nur wenige bedeutendere Mitglieder der Urgemeinde den Orient verlassen zu haben scheinen; in Bezug auf die Geschichte waren somit auch die paulinischen Christen auf das Judenchristenthum angewiesen, in ähnlicher Weise, wie noch später Origenes und Hieronymus so häufig genöthigt waren, bei traditiones Hebraeorum sich über geschichtliche und dogmatische Fragen Rath zu erholen. Daß nun das Lukasevangelium manche mit dem Judenchristenthum sich berührende Elemente enthalte, ist auch sonst anerkannt (Baur Unters. S. 449. Zeller Studien zur n. t. Theol. Jahrb. 1843 S. 69. ff. Schwegler, Nachap. Zeit. II. S. 58. ff.); es gehört hieher vor Allem die Fassung der Bergrede, die mit ihrer Seligpreisung der Armen und ihren Wehe über die Reichen so bestimmt an den Brief des Jakobus erinnert, daß diese Verwandtschaft keine zufällige sein kann. Wenn es Luk. 6, 20 heißt: *μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τȢ̃ ϑεȢ̃*, so heißt es ganz ähnlich Jak. 2, 5 *ȣ̓χ ὁ ϑεὸς ἐξελέξατο τȢ̀ς πτωχȢ̀ς τῷ κόσμῳ* (die für die Welt oder der Welt, den weltlichen Verhältnissen nach Armen, also die Armen

im gewöhnlichen Sinne des Worts) πλȣσίȣς ἐν πίστει καὶ κληρονόμȣς τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; wenn Luk. 6, 22. 23 fortgefahren wird μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι κ. τ. λ. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ ȣρανῷ, so sagt Jakobus 1, 2 πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μȣ, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις (unter welchen eben wegen des ποικίλοις jedenfalls Bedrängniß von außen mit inbegriffen ist, vgl. 2, 6. 7) und V. 12 μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. V. 24 ruft Jesus den Reichen zu: Wehe euch, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν; Jakobus (5, 1. ff.) drückt dieß nur stärker so aus: ἄγε νῦν, οἱ πλȣσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις, ὁ πλȣ̃τος ὑμῶν σέσηπεν, — ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, — ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. V. 25 heißt es weiter: οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε, οὐαὶ ὑμῖν, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε, gerade wie Jakobus den Weltkindern die Ermahnung gibt ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε, ὁ γέλως ὑμων εἰς πένθος μεταστραφήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν (4, 9), und wenn V. 20—23 die Armen zugleich die Verfolgten und Geschmähten und hienach die Reichen und Weltlichgesinnten die Verfolger sind, wie auch 16, 14 die Hauptfeinde des Evangeliums, die Pharisäer, als φιλάργυροι bezeichnet werden, so sagt auch Jakobus 2, 6 u. 7: οὐχ οἱ πλȣσιοι καταδυναστεύȣσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἕλκȣσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια, οὐκ αὐτοὶ βλασφημȣ̃σιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς (wozu noch besonders Luk. 6, 37 μὴ καταδικάζετε καὶ ȣ̓ μὴ καταδικασθῆτε, ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε, vgl. S. 168 und V. 22 ὅταν — ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν hinzuzunehmen ist). Wenn ferner Jesus 11, 41 den Pharisäern, nachdem er ihre Habsucht und Schlechtigkeit gerügt hat, die Belehrung gibt, statt sich mit dem Reinigen ihrer Gefäße abzugeben vielmehr das, was sie darin haben, als ἐλεημοσύνη auszutheilen, weil diese alle Reinigkeitssatzungen überflüssig mache, und wenn Lukas auch sonst die ἐλεημοσύνη als ganz besonders verdienstlich empfiehlt (12, 33. 16, 9. 6, 35—38), so sagt auch Jakobus 1, 27 θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανȣ̀ς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν (vgl. 2, 13 κατακαυχᾶται δὲ ἔλεος κρίσεως). Auch die beiden

Parabeln von den ἄνθρωποι πλούσιοι erinnern uns an Stellen dieses Briefes. Wenn die erste 12, 16—20 den Gedanken versinnlicht, daß ein reicher irdischer Besitz keineswegs das ist, für was ihn diejenigen halten, die nach ihm streben, nämlich ein Mittel, um sich einen dauernden Zustand des Glückes zu sichern, da ja der Tod den Besitzer jeden Augenblick von seinem Besitz abrufen und damit auf einmal alle seine Unternehmungen zu nichte machen, alle seine Hoffnungen vereiteln kann (ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται;), so macht Jakobus 1, 10 und 11 darauf aufmerksam, daß der Reiche mitten in seinen πορεῖαι (Handelsreisen, Geschäften um Gewinnes willen) dahinwelken werde, wie die Blume des Grases trotz aller Schönheit durch das Glühen der Sonnenhitze verdorrt; und wenn in der zweiten 16, 19—26 der reiche Mann dafür, daß er in diesem Leben sein Gutes empfangen und nicht auch daran gedacht hat, für sein Heil in der Ewigkeit zu sorgen, durch die φλόξ des höllischen Feuers gepeinigt wird, so ruft auch Jakobus 5, 3 den Reichen, die auf Erden in Schwelgerei und Wollust leben (V. 5), zu: ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. Die Uebereinstimmung zwischen Lukas und Jakobus liegt zwar mehr in den Gedanken als im Einzelnen des Ausdrucks, und es kann daher aus ihr nicht auf eine Benützung des Einen durch den Andern geschlossen werden; aber sie ist deßungeachtet so stark, daß von Jakobus angenommen werden muß, er habe, wie er 5, 12 an das Verbot des Schwörens (Matth. 5, 34) erinnert, so auch in den oben angeführten Stellen Reden Jesu in ähnlicher Form wie die bei Lukas vor sich gehabt, und von Lukas, er habe diese Redeelemente aus demselben Gebiet des Judenchristenthums überkommen, dem auch der Jakobusbrief angehört, weil eben nur innerhalb dieses Judenchristenthums der geeignete Ort dazu war, eine so scharf und schroff gegen den irdischen Besitz und Genuß sich erklärende Fassung der Reden Jesu aufzubewahren oder hervorzubringen. Wenn uns hienach die Bergrede und die beiden Parabeln über den Reichthum auf judenchristliche Quellen zurückweisen, so werden wir Dasselbe auch von dem gleichfalls in dieses Gebiet gehörenden Abschnitte über den ungerechten Haushalter (und das Scherflein der Wittwe, wenn dieses nicht schon im älteren Markus stand) annehmen dürfen; ebenso erklärt sich der Umstand, daß wir eschatologische Reden fanden, die der Sache nach mit den entsprechenden des Matthäus Dasselbe sind, aber eine von

Matthäus verschiedene und unabhängige Ueberlieferung voraussetzen, am einfachsten durch die Annahme, daß Lukas hier neben Matthäus Ueberlieferungen benützte, die ebenso gut wie die Darstellung des Matthäus aus Reden Jesu selbst erwachsen waren, also Quellen aus einem andern Gebiete desjenigen Christenthums, welches der Lehre des Stifters am nächsten stand und der geeignete Ort für ihre Erhaltung und Fortpflanzung war, d. h. eben des Judenchristenthums. Diese Voraussetzung bestätigt sich weiter dadurch, daß wir in dem sogenannten zweiten Brief des Klemens, welcher zwischen Ebionitismus und Katholicismus zu vermitteln sucht und ohne allen Zweifel das ebionitisch gnostische Aegypterevangelium benützt (vgl. Schneckenburger, das Evangelium der Aegypter S. 12), einen Ausspruch Jesu finden, welcher mit zwei Versen aus der Rede über den ungerechten Haushalter verwandt, in der Form aber doch so verschieden von ihnen ist, daß er nicht aus Lukas genommen sein kann. Kap. 8 heißt es: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει* (vgl. Luk. 16, 12); *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν* (= Luk. 16, 10). Diese Fassung ist schwerlich eine von dem Verfasser des Aegypterevangeliums herrührende Veränderung der des Lukas, da auch Irenäus, dessen antignostische Tendenz ihm jede Benützung dieser Schrift verbieten mußte, (c. haer. 2, 34) fast ganz in gleicher Weise citirt: **si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis?** Die Form, die Lukas V. 12 hat: *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς ὑμῖν δώσει*, ist vielleicht nur daraus entstanden, daß er eine Zurückbeziehung dieses Verses auf den Haushalter, der mit fremdem Gut untreu gewirthschaftet hatte, anbringen zu müssen glaubte; auf den Satz V. 10, daß wer im Kleinen untreu sei, es auch im Großen sei, muß ursprünglich zunächst eine Anwendung, wie Irenäus und Klemens sie geben (*εἰ οὖν ἐν μικρῷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε κ. τ. λ.*), gefolgt sein; die Sätze, die Lukas darauf folgen läßt, *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ Μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε — καὶ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε* können ursprünglich an V. 10 sich nicht so unmittelbar angereiht haben, da in der mit *εἰ οὖν* eingeführten Anwendung jenes allgemeinen Satzes auf die Angeredeten zunächst dieselben Begriffe wie in jenem, die Begriffe *μικρόν* und *πολύ* (*μέγα*), gebraucht sein mußten und erst von da aus zu den weitern, mit jenem allgemeinen Satz nicht mehr

unmittelbar kongruirenden Anwendungen V. 11 u. 12 fortgegangen werden konnte. Die Lesart des Irenäus ist wohl nur daraus zu erklären, daß manche Handschriften des Lukas diesen Satz zwischen V. 10 und 11 wirklich hatten; in diese Handschriften ist er aber schwerlich aus dem schon ziemlich späten und obskuren Aegypterevangelium, sondern wahrscheinlich aus einem ältern Evangelium gekommen, das nur ein judenchristliches sein kann, weil es vor Lukas (und den gnostischen Evangelien) überhaupt nur judenchristliche Evangelien gab, und weil auch das Aegypterevangelium die Stelle ohne Zweifel aus einer judenchristlichen (ebionitischen) Quelle genommen hat. Wenn der Verfasser des Briefs an derselben Stelle sagt: *ὡς οὖν ἐσμὲν ἐπὶ τῆς γῆς, μετανοήσωμεν —, μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι* und Kap. 10 von Weltmenschen spricht, welche *ἀγνοοῦσιν ἡλίκην ἔχει βάσανον ἡ ἐνθάδε ἀπόλαυσις καὶ οἵαν τρυφὴν ἔχει ἡ μέλλουσα ἐπαγγελία*, so hatte er hiebei vielleicht gleichfalls in seinem Aegypterevangelium die Perikope vom reichen Mann vor sich, welche ja (V. 26 und 25) diese beiden Gedanken ausdrücklich ausspricht; jedenfalls aber zeigt die Verwandtschaft dieser Stelle mit der lukanischen Parabel, wie sehr hier unser Evangelium Lehrelemente enthält, die dem Ebionitismus besonders wichtig und daher gewiß auch in judenchristlichen Evangelien anzutreffen waren. Auch der antijudaistische Zusatz V. 27—31 war ohne Zweifel ursprünglich in einer judenchristlichen Schrift enthalten, da er der Feindschaft des Judenchristenthums gegen die ungläubigen Juden (vgl. S. 33. Apok. 2, 9. 11, 8. Jak. 2, 6. 5, 6) sehr willkommen sein mußte, und die in ihm enthaltene Lehre, daß Moses und die Propheten zur Seligkeit genügen, von Lukas zwar in gewissem Sinn acceptirt, nicht aber von ihm selbst in die Perikope erst hineingetragen werden konnte. Mit der Perikope vom ungerechten Haushalter zeigt das Gleichniß von den 10 Minen (19, 13. ff.), welches eben die Treue *ἐν ἐλαχίστῳ* (V. 17. vgl. S. 156) zu seinem Gegenstande hat, und das von dem ungerechten Richter (18, 2. ff.) eine nicht zu verkennende Verwandtschaft, indem hier in dem Ausdruck *κριτὴς τῆς ἀδικίας* ein und derselbe Sprachgebrauch hervortritt, wie 16, 8 (*ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*) und 9 (*Μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*), und auch darin sind die Perikopen in Kap. 16 und 18 ähnlich, daß sie die Handlungsweise böser Menschen dieser Welt als Bild gebrauchen, um daran Dasjenige, was

sie über das Reich Gottes lehren wollen, anschaulich zu machen. Eine ähnliche Eigenthümlichkeit zeigt die wie 18, 1. ff. auf die Gebetserhörung bezügliche kleine Parabel 11, 5. ff., indem auch hier die Geneigtheit Gottes zur Gebetserhörung wie 18, 4. 5 durch die Hinweisung auf die Erfahrung anschaulich gemacht wird, daß auch Menschen, wenn gleich nicht durch Gewissenhaftigkeit und Wohlwollen, so doch durch dringendes Bitten und Anliegen sich zur Gewährung der Wünsche ihrer Mitmenschen bestimmen lassen. Weniger sicher ist 13, 28 aus dem Ausdruck *ἐργάται τῆς ἀδικίας* auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser Perikope mit 16, 8 und 18, 6 zu schließen, da Lukas selbst das *ἀνομία* Matth. 7, 23 mit *ἀδικία* vertauscht haben könnte; allein je mehr auch dieser Abschnitt 13, 23. ff. einer selbstständigen, von Matthäus unabhängigen Ueberlieferung evangelischer Aussprüche ähnlich sieht (s. S. 165), desto wahrscheinlicher ist es, daß wir auch hier auf dieselbe Quelle wie oben zurückgewiesen werden. Die Parabel vom verlornen Sohne mag Lukas immerhin auch mit Rücksicht darauf aufgenommen haben, daß sie sich auf die Zulassung der Heiden zur göttlichen Barmherzigkeit beziehen ließ, allein ihr unmittelbarer Sinn ist keineswegs ein so bestimmter, es handelt sich in ihr nur von dem allgemeinen Satze, daß Sündhaftigkeit die Bekehrung und Begnadigung nicht ausschließt und daß der, welcher sich keine gröbern Sünden und Laster vorzuwerfen hat, dadurch nicht berechtigt ist den begnadigten Sünder mit Hochmuth und Mißgunst anzusehen, sondern vielmehr die Pflicht hat seiner Begnadigung sich zu freuen; diese Wahrheit findet auf das Verhältniß zwischen Pharisäern und Zöllnern ebensogut seine Anwendung, wie auf das zwischen Juden und Heiden, und bezieht sich auch dem ganzen Zusammenhange nach auf jenes (15, 2 *καὶ διεγόγγυζον οἵ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς*). Auch ihrem Inhalte nach trifft die Parabel auf die *τελῶναι*, auf die verlorenen Söhne des Judenthums, die sich an Heiden verdingen, vollkommen zu (Schl. S. 302), und der Umstand, daß der Sünder und der Gerechte Brüder sind (wie Matth. 21, 28), weist gleichfalls darauf hin, daß sie als Mitglieder Eines und desselben Volks gedacht sind, während der Pharisäismus in seinem Herabsehen auf die *ἁμαρτωλοί* eben dieses Alle mit einander vereinigende Band der gleichen Abstammung außer Augen setzte (vgl. 19, 9 *καὶ αὐτός υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν*). Wie wichtig auch für das Judenchristenthum die Idee der

15

Barmherzigkeit Gottes gegen reuige Sünder war, sieht man aus Matthäus und Jak. 5, 19; auch für diese Erzählung dürfen wir somit keineswegs etwa auf paulinische Quellen zurückgehen, auch sie ist dem Verfasser nebst den zwei vorangehenden Parabeln gleichen Inhalts aus derselben Quelle, wie die meisten andern ihm eigenthümlichen Reden, zugekommen. Daß sie weder vom Verfasser selbst noch aus dem paulinischen Heidenchristenthum herrührt, sondern innerhalb israelitischer Anschauungsweise entstanden ist, beweist der specielle Zug, daß V. 15 das Schweinehüten als der tiefste Grad der Erniedrigung des ungerathenen Sohnes erscheint; auch sprachlich weist sie auf dieses Gebiet zurück (vgl. das dreimal wiederholte anschauliche *τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν* und das *ἥμαρτον εἰς τὸν ὐρανόν καὶ ἐνώπιόν σου*). Ihr Fehlen bei Matthäus kann gegen ein Vorhandensein derselben in der judenchristlichen Tradition nichts beweisen, da Matthäus seiner objektiveren Tendenz gemäß überhaupt fast nur Parabeln, welche irgend eines der Gesetze und Verhältnisse des Himmelreichs betreffen, aufgenommen hat, auf solche aber, die, wie die des Lukas, das praktische Verhalten des Menschen gegenüber von Gott in subjektiv-psychologischer Weise schildern, sich nicht einlassen zu wollen scheint. Die größern matthäischen Parabeln enthalten zwar, wie es auch nicht anders sein konnte, immerhin manche charakteristische Bilder der verschiedenen Art und Weise der Menschen, sich zum Himmelreich zu verhalten (18, 28. ff. 25, 8. ff.), aber nur zu dem Zweck, die Folgen darzustellen, welche diese oder jene Weise des Verhaltens gemäß den Gesetzen der göttlichen Weltordnung für den Menschen hat; das subjektive Moment, die psychologische Schilderung der Motive des Handelns und der innern Gesinnungen, die bei den Parabeln des Lukas so anziehend ist, ist dort noch nicht anzutreffen, es verhält sich mit den Parabeln des Matthäus gerade so wie mit seiner Kindheits- und Auferstehungsgeschichte, welche bei ihm ganz objektiv gehalten sind, während Lukas den Reflex aller dieser Ereignisse im Innern der bei ihnen betheiligten Personen, ihre Wirkung auf das Innere des Gemüthes, die verschiedene Art und Weise ihrer Aufnahme und Anerkennung so anschaulich und lebendig darzustellen weiß. Deßungeachtet finden sich aber auch bei Matthäus einzelne Gleichnisse, in welchen dieses subjektive Moment hervortritt (die Arbeiter im Weinberg 20, 11. ff. und die beiden *υἱοί* 21, 28), und es wäre daher auch aus diesem Grunde unrichtig, sämmtliche lukanische Parabeln wegen ihres eigenthümlichen Charakters a priori

der paulinischen Tradition zuweisen oder gar dem Verfasser selbst zuschreiben zu wollen. Dasselbe gilt von dem selbstgerechten Pharisäer, der Salbung durch die Sünderin und, wie sich später zeigen wird, auch vom barmherzigen und dankbaren Samariter. Ganz besonders weist uns nun aber, wie schon bemerkt, wieder auf das Judenchristenthum zurück die Parabel vom Haushalter nebst den an sie angereihten Lehren 16, 9—13; die ganze evangelische Litteratur enthält ja nicht leicht ein Stück, welches der Art und Weise, wie z. B. Jakobus den irdischen Besitz auffaßt, besser zusagen konnte als eben dieses. Nicht anders verhält es sich (vgl. S. 224) mit der Parabel vom ungerechten Richter; schon der Lukas sonst fremde, in jüdischen und judenchristlichen Schriften sehr häufige Begriff *ἐκλεκτοὶ* (Matth. 24, 22, Apok. 17, 14) weist uns in dieses Gebiet; die Verheißung der *ἐκδίκησις* V. 7 (Apok. 6, 10. 19, 2), des Recht-, Racheschaffens gegen ungerechte Dränger und Verfolger athmet ganz den alttestamentlichen Geist, wie er namentlich in der Apokalypse und auch im Jakobusbrief (5, 4) hervortritt; an die Apokalypse (1, 1 u. f.) erinnert ferner *ἐν τάχει* V. 8, und an Jak. 5, 7—9 (*μακροθυμήσατε — ἕως τῆς παρȣσίας τȣ̃ κυρίȣ· ἰδȣ̀ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ᾽ αὐτῷ, ἕως ἂν λάβῃ πρώϊμον καὶ ὄψιμον*) theils die Tendenz des Ganzen, theils das *μακροθυμῶν ἐπ᾽ αὐτοῖς* V. 7, dessen Sinn der ist, Gott werde seinen Auserwählten Recht verschaffen, obwohl er um ihrer willen langmüthig ist, das Gericht nicht zu schnell eintreten läßt, damit sie Zeit zur Buße und Besserung haben (vgl. 2 Petr. 3, 9 *μακροθυμεῖ δὶ ὑμᾶς, μὴ βȣλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*). Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus, die in der anschaulichen Art und Weise der Schilderung mit der vom verlorenen Sohne verwandt ist (vgl. z. B. V. 21 *καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τȣ̃ πλȣσίȣ, ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτȣ̃* mit 15, 16), macht es durch ihre Lehre, daß irdisches Glück und der Genuß desselben Qual und Pein im Jenseits zur Folge habe, schwierig, sie wenigstens in dieser Form als von Jesu selbst herrührend zu betrachten (ihre ursprüngliche Gestalt wird sich uns später ergeben); auch sie ist wohl ein Produkt des palästinensischen Judenchristenthums, wie wir es im Jakobusbrief und in der Lehre des aus ihm hervorgegangenen Ebionitismus kennen lernen. Auf dasselbe Gebiet führt uns die Erzählung der Bekehrung des

Zachäus. Lukas hat sie wohl aufgenommen, um auch hier ein Beispiel der Barmherzigkeit Jesu gegen Sünder und zugleich einen Beweis davon zu geben, daß möglicherweise auch ein Reicher in's Reich Gottes kommen kann (vgl. 18, 27), wenn er nämlich die 16, 9. ff. hiefür aufgestellten Bedingungen der Treue und Redlichkeit (*εἴ τινος ἐσυκοφάντησα κ. τ. λ.* V. 8) und der Wohlthätigkeit gegen Arme erfüllt. Als Grund dafür, daß auch dem Zachäus, obwohl er *τελώνης* und *πλέσιος* in Einer Person war, Heil widerfahren konnte, wird V. 9 angegeben, daß „auch er ein Sohn Abrahams ist"; auch dieß lautet nichts weniger als paulinisch, sondern macht den Satz geltend, daß auch ein sündhafter Jude von seinen Brüdern als Abrahams Sohn, der zur *σωτηρία* bestimmt ist, anerkannt werden soll (gerade wie 15, 31. f. in der Parabel vom verlorenen Sohn); es liegt somit auch diesen Worten der Gegensatz des ursprünglichen Christenthums gegen das selbstgerechte Herabsehen der „*δίκαιοι*" auf die *ἁμαρτωλοὶ* zu Grunde (V. 10: *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός* ist wohl eigener Zusatz des Evangelisten, der den Zweck hat, die Begnadigung des Zachäus nebendem auch noch unter einen allgemeinern, nicht blos auf Juden bezüglichen Gesichtspunkt zu stellen). Auch diese Erzählung (die auch in der schönen Anschaulichkeit der Schilderung an den verlorenen Sohn erinnert) hat daher der Evangelist aus der judenchristlichen Ueberlieferung, in welcher Zachäus, nach den klementinischen Rekognitionen und Homilien zu schließen, auch sonst ein besonders gefeierter Mann war — die Ansicht Baur's, daß der Ebionitismus denselben sich erst aus der paulinischen Ueberlieferung angeeignet habe (Markus S. 136), ist deßwegen unwahrscheinlich, weil unsre Erzählung den Zachäus nicht als so bedeutend erscheinen läßt, daß daraus für den Ebionitismus die Versuchung erwachsen konnte, denselben wie etwa einen Klemens und Barnabas sich zu vindiciren, und weil die Stelle Hom. 3, 65 *σὺ γὰρ καὶ τῷ κυρίῳ συνῆς καὶ τὰς θαυμασίυς πράξεις ἱστόρησας καὶ διοίκησιν ἐκκλησίας μεμάθηκας* eine eigene, von der des Lukas verschiedene ebionitische Tradition voraussetzt. Nach allen diesen Spuren lag dem Lukas eine judenchristliche Quelle vor, die ähnlich wie Matthäus, aber in noch viel schärferer Weise den Gegensatz des Christenthums als derjenigen Offenbarung Gottes, welche allen Bußfertigen Gnade und Erlösung von dieser Welt verheißt, gegen die in sich befriedigte Selbstgerechtigkeit des herrschenden Judenthums geltend

und daher nicht den Gegensatz zwischen σοφοί und νήπιοι, Heuchlern und wahrhaft Frommen, sondern den zwischen Selbstgerechtigkeit und bußfertiger Demuth zur Hauptsache machte und ihm zugleich den Gegensatz zwischen πλούσιοι und πτωχοί beigesellte, der, je weiter das Judenchristenthum seine Eigenthümlichkeit ausbildete, desto entschiedener überall in den Vordergrund trat (vgl. die Fassung von Matth. 19, 20 im Nazaräerevangelium bei **Orig. in Matth. tom. XV ad h. l. Quomodo dicis Legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos etc.**). Auch 13, 16 begegnen wir wieder der hohen Bedeutung, welche auf die Abstammung von Abraham gelegt wird (ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν — οὐκ ἔδει λυθῆναι κ. τ. λ.;), und 7, 3—5 ist der Hauptmann von Kapernaum (vgl. Cornelius A. G. 9, 1. 2. 22) zu einem Judenfreund, wenn nicht gar zu einem Proselyten gemacht (ähnlich wie die klementinischen Homilien 2, 19 die Menschenfreundlichkeit, mit welcher Jesus der kananäischen Frau begegnet, dadurch vermitteln, daß sie dieselbe eine Proselytin werden lassen, mit welcher Jesus trotz des Verbotes der Gemeinschaft mit Heiden wohl habe in Verkehr treten können). Den Lukas konnte nichts dazu veranlassen, dem Hauptmann gerade dieses Lob eines Freundes des jüdischen Volkes zu geben; er fand dasselbe ohne Zweifel vor und nahm es in seine Erzählung auf, weil das gute Zeugniß, das die Juden selbst diesem heidnischen Manne gaben, ihm bei seinem Interesse für die Heidenwelt nur erwünscht sein konnte. Judenchristlich lautet ferner das Prädikat προφήτης, das in mehreren Stellen des Lukas Jesu beigelegt wird (7, 16. 39. 13, 33. 24, 19); auf judenchristliche Traditionen weist die Erzählung von der Berufung des Petrus zurück, in welcher ja das von dem Apostel abgelegte Bekenntniß seiner Sündhaftigkeit (5, 8) keine so hervorstechende Bedeutung hat, daß man die Erzählung um deß willen als eine auf paulinischem Boden entstandene betrachten dürfte, das Ganze ist vielmehr nur eine weitere, mit einem Wunder vermehrte Ausführung des kurzen Berichtes Matth. 4, 19; die Erzählungen von dem Verhalten des Herodes gegen Jesum (13, 31. 23, 8. ff.) führen uns gleichfalls in ein Gebiet, in welchem noch ein besonderes Interesse für oder vielmehr gegen die herodianische Dynastie vorhanden war, also in das der

jüdischen Christenheit. Die Stelle 17, 4 lautet einem Fragment des Nazaräerevangeliums ganz ähnlich (S. 60); die Auferstehungsgeschichte des Lukas ist mit der dieses Evangeliums (quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale, et statim tetigerunt eum et crediderunt, vgl. Luk. 24, 36—40; Afferte, ait Dominus, mensam et panem, — tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo iusto, vgl. Luk. 24, 41. ff.) so nahe verwandt, daß beide Eine und dieselbe Quelle oder eine Benützung des einen Schriftstellers durch den andern voraussetzen, unter welchen Annahmen die erstere die wahrscheinlichere ist, da wir nicht wissen, ob der dritte Evangelist das Evangelium der Nazaräer schon benützen konnte, und da auf der andern Seite das letztere auch hier, wie sonst (z. B. in der Annahme einer nicht römischen, sondern jüdischen Wache am Grab Jesu und in der Erzählung, daß beim Tode Jesu ein superliminare templi mirae magnitudinis eingestürzt sei) überall eigenen Ueberlieferungen zu folgen scheint, und auch darin treffen beide Evangelien zusammen, daß beide eine Erzählung von einer *γυνὴ ἁμαρτωλός* enthielten (Luk. 7, 36. ff. Eus. H. E. 3, 39). Das tiefe Bedauern, mit welchem an mehreren Stellen (23, 28. ff. und besonders 19, 41—44) von der Zerstörung Jerusalems gesprochen wird, scheint nicht etwa blos von der Tendenz des Evangelisten, Jesum in seiner Menschenliebe und Barmherzigkeit darzustellen, sondern nur aus der Darstellung eines Judenchristen, dem die Verwüstung der Hauptstadt seines Volkes mehr als einem heidenchristlichen Schriftsteller zu Herzen gehen mußte, erklärt werden zu können. Das Evangelium enthält aber außerdem manche größere und kleinere Abschnitte, welche zeigen, daß die judenchristlichen Quellen, die es voraussetzt, der südpalästinensischen oder judäischen Tradition (nicht der galiläischen, wie die des Matthäus) angehören. Hieher gehört vor Allem die Stelle 13, 1—4: *παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν —· ἢ ἐκεῖνοι οἱ δέκα καὶ ὀκτώ, ἐφ᾽ οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτὰς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας τὰς ἀνθρώπας τὰς κατοικᾶντας ἐν Ἱερασαλήμ;* diese Worte spielen auf zwei sonst ganz unbekannte und an sich wenig bedeutende lokale Ereignisse in Jerusalem an (da auch die Tödtung der Galiläer wegen des *θυσίαι* in Jerusalem, wahrscheinlich bei einem Feste, vgl. Joseph.

Ant. XVII. 10, 2, zu denken ist), und zwar spricht der Berichterstatter von ihnen so, wie wenn wenigstens das erstere derselben ihm genau bekannt, ja der Zeit nach noch gar nicht lange vorübergegangen wäre, und wie wenn er diese Bekanntschaft auch bei seinen Lesern voraussetzte. Bei dem Verfasser des Evangeliums können wir nicht annehmen, daß er diesen Ereignissen so nahe stand; wir müssen daher voraussetzen, daß er hier (weil die Rede ohne Bezugnahme auf das V. 1 erzählte Faktum nicht verständlich gewesen wäre) eine ältere Darstellung ganz unverändert aufnahm, die von einem mit jenen Vorfällen noch wohl bekannten Erzähler herrührte (vgl. Ewald Evv. 292). Diesen Erzähler aber haben wir ohne Zweifel in Judäa zu suchen; denn es ist namentlich von dem Einsturz des Thurmes in Siloam nicht wahrscheinlich, daß eine so ganz specielle und unbedeutende Lokalerinnerung und ein auf sie Bezug nehmender Ausspruch Jesu sich anderswo in der Ueberlieferung forterhalten habe als an dem Orte, dem sie ursprünglich angehörte, oder doch in der nächsten Nähe desselben. Die Zerstörung Jerusalems, bei welcher das ungläubige jüdische Volk ganz wie jene Galiläer durch die Römer „an heiliger Stätte" seinen Untergang fand, war es ohne Zweifel, was bei den jerusalemischen oder judäischen Christen die Erinnerung an diese Rede Jesu und damit an jene beiden Vorfälle wieder aufgefrischt hatte; sie erschienen um so mehr wie Vorzeichen der Zerstörung der ganzen Stadt und der Niedermetzlung aller ihrer Bewohner, als sie schon in der Rede selbst mit dem Endschicksal des jüdischen Volkes in Parallele gesetzt waren (ὁμοίως ἀπολεῖσθε V. 3. 5). Wenn es ferner bei der Erweckung des Jünglings von Nain heißt: *καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ*, so fällt hier der Umstand auf, daß von einem Wunder, das nach dem Sinne des Schriftstellers nicht in das Jos. B. J. IV. 9, 4 genannte südpalästinensische Nain, sondern in die galiläische Stadt gleichen Namens zu setzen ist, gesagt wird, es sei in Judäa bekannt geworden, und zwar so, daß dieses Bekanntwerden in Judäa zuerst, vor dem in der *περίχωρος* (Nain's) genannt wird. Man könnte annehmen, diese Angabe sei vom Evangelisten beigesetzt, um damit den Uebergang zu der Nachricht zu machen, daß auch dem Täufer Johannes, der wahrscheinlich im südlichen Palästina, in Peräa, gefangen saß, diese und andere Thaten Jesu bekannt geworden seien. Allein es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Lukas über den Ort der Gefangenschaft

des Täufers so genau unterrichtet war, und auch die Voraussetzung genügt nicht, der Evangelist habe sagen wollen, der Ruf dieses Wunders sei über Galiläa (über die περίχωρος von Nain) hinaus auch nach Judäa gedrungen; denn hiedurch ist die Voranstellung Judäa's nicht nur nicht erklärt, sondern geradezu im Widerspruch mit dem Sinn, den der Evangelist beabsichtigte. Auch diese Stelle kann folglich nur durch die Annahme zurecht gelegt werden, daß der Berichterstatter, dem Lukas hier folgt, das Faktum vom judäischen Standpunkt aus erzähle; ihm konnte, wenn er ein Judäer war, das Bekanntwerden des Wunders in dem ihm nächstliegenden Judäa das Wichtigste scheinen, und aus diesem Grunde konnte er von der natürlichen Ordnung abweichen, die darin bestanden hätte, zuerst die περίχωρος der Stadt und dann erst entferntere Gebiete zu nennen. Aus dieser Annahme würde sich zugleich das Fehlen dieses Wunders in der von Matthäus repräsentirten galiläischen Tradition begreifen; die Erzählung war, wie z. B. die von der wunderbaren Bestellung des Passahmahls oder die von dem Wunder bei der Berufung des Petrus, in der einfachern, die Thätigkeit Jesu weniger nach der Seite des Außerordentlichen und Wunderbaren darstellenden Ueberlieferung des Heimathlands des Christenthums gar nie vorhanden gewesen, sondern nur in der des entferntern Judäa, deren Vorliebe für das Wunderbare wir auch noch bei andern als den schon genannten Zügen begegnen werden (Weiteres s. S. 239). Einer andern Quelle als Matthäus folgt Lukas auch A.G. 1, 18. f. in Betreff des Endes des Verräthers Judas, und zwar scheint seine Angabe auf einer sehr bestimmten Ueberlieferung zu beruhen, sofern er auch den hebräischen Namen, den das Grundstück des Judas nach seinem Tod erhielt, anzugeben weiß; auch diese Abweichung von der galiläischen Tradition und ebenso die Eigenthümlichkeit, daß in unsrem Evangelium zwei bei Matthäus fehlende, der Wirksamkeit Jesu in Judäa angehörige Ereignisse, der Vorfall mit Zachäus und das Lob der armen Wittwe, aufbehalten sind, läßt uns vermuthen, daß Lukas eigene Quellen zu Gebote standen, welche die judäische Wirksamkeit Jesu genauer schilderten und zwar ohne Zweifel eben deßwegen, weil ihre Verfasser diesem Lande angehörten. Hauptsächlich aber führt uns auf solche Quellen der zweite Theil des Evangeliums. Wir haben früher gesehen, daß Lukas die galiläische Wirksamkeit Jesu sehr abkürzt und ihn möglichst früh, sobald seine Jünger eine Ahnung von seinem höhern Wesen gewonnen haben,

nach Jerusalem aufbrechen läßt, und wir fanden zugleich, daß diese Darstellung der ganzen innern Tendenz des Evangelisten entspricht, sofern ihm der Tod und die Auferstehung Jesu überall das eigentliche Ziel seiner ganzen Wirksamkeit auf Erden ist, welchem Jesus daher hier früher entgegengehen muß als bei Matthäus; desgleichen fanden wir wahrscheinlich, daß dieser Zug gegen den Mittelpunkt des ungläubigen Judenthums für den Evangelisten auch deswegen von besonderem Interesse war, weil er denjenigen Theil der Wirksamkeit Jesu bildete, in welchem sich sein Entschluß, mit den Gegnern der Sache Gottes einen offenen Kampf auf Leben und Tod einzugehen, entschiedener darstellte als in dem ruhigen Hinundherziehen in Galiläa; wir konnten uns namentlich die geographischen Schwierigkeiten, welche die Erzählung dieses Zugs bei Lukas darbietet, nicht anders erklären als durch die Voraussetzung, daß es dem Evangelisten hier weniger um genaue und richtige Schilderung des Zuges selbst als vielmehr nur ganz allgemein darum zu thun gewesen sei, den größten Theil der lehrenden Wirksamkeit Jesu eben auf diese jerusalemische Reise zu verlegen und daher nur hie und da (13, 22. 17, 11) daran zu erinnern, daß Jesus noch immer auf dieser Reise begriffen gewesen sei, statt sich auf eine regelmäßige und genaue Angabe wenigstens der Hauptstationen derselben einzulassen. Aber so gewiß man auch dieser innern Motive des Schriftstellers bedarf, um diesen ganzen Abschnitt des Evangeliums erklärlich zu finden, so wenig reichen dieselben für sich allein aus, um seinen Plan vollkommen begreiflich zu machen, da sich Lukas doch noch keineswegs als einen seine Darstellung frei aus idealen Gesichtspunkten heraus komponirenden produktiven Schriftsteller zu erkennen gibt, der ohne alle äußere Veranlassung sich zu einer so bedeutenden Abweichung von Matthäus entschlossen hätte. So sehr seine Anordnung mit seiner innern Tendenz harmonirt, so wenig kann doch behauptet werden, daß sie unumgänglich nothwendig für die Durchführung derselben war; möglicherweise konnte auch Lukas den größten Theil der Wirksamkeit Jesu wie Matthäus nach Galiläa verlegen, ohne daß dadurch die Hervorhebung ihres gegen das Judenthum gerichteten offensiven Charakters im Wesentlichen beeinträchtigt worden wäre. Eine solche äußere Veranlassung, die ihn bestimmte dem Zug nach Judäa eine so große Bedeutung beizulegen, kann aber nur gefunden werden in dem Vorhandensein einer eigenthümlichen Quelle, die sich zur Aufgabe gemacht hatte eben diesen Zug weniger

summarisch als das galiläische Matthäusevangelium darzustellen. Auf eine solche Quelle weist uns ferner die Wahrnehmung hin, daß auch sonst in mehreren Stellen (23, 5 *ἀνασείει τὸν λαόν, διδάσκων καθ᾽ ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε*, vgl. A.G. 10, 39 *ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ*) die Voraussetzung zu Tage tritt, ein großer Theil der Wirksamkeit Jesu sei in das Gebiet von Judäa gefallen, er habe ganz Judäa oder doch den größten Theil desselben durchzogen, ehe er nach Jerusalem kam (daß der Evangelist unter *Ἰουδαία* nicht Palästina überhaupt versteht, darüber vgl. 2, 4. 5, 17. 6, 17. A.G. 1, 8. 8, 1. 9, 31.). Je weniger in obigen beiden Stellen ein inneres dogmatisches Motiv zu dieser Angabe zu entdecken ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß wir dieselbe auf eine dem Schriftsteller vorliegende Ueberlieferung zurückzuführen haben. Insbesondere aber scheint die Verwirrung, die in dem Abschnitt Kap. 9—18 herrscht, nur durch die Annahme gelöst und erklärt werden zu können, daß Lukas einer Quelle folgt, welche den Zug Jesu nach Jerusalem durch Peräa detaillirter erzählte als Matthäus und Markus, ohne jedoch auf diesen Zug schon so vielen Stoff wie Lukas zusammenzudrängen. 9, 51. 52 betritt Jesus das samaritanische Gebiet, wird aber hier nicht aufgenommen, weil man erkennt, daß er nach Jerusalem reisen will (V. 53); dieß setzt (vgl. S. 186) voraus, daß damals Jerusalem für Jesus bereits das eigentliche gar nicht so entfernt liegende Ziel seiner Reise war, und daß folglich ursprünglich zwischen diesem Vorfall und der Ankunft in Jerusalem keine so große Masse von Ereignissen und Reden in der Mitte lag, wie in unserem Evangelium; namentlich aber schließt es die 17, 11 hervortretende Annahme aus, daß Jesus später immer noch auf der Nordgrenze Samaria's umhergezogen sei, in welchem Falle ja bei 9, 53 noch nicht Jerusalem als Endziel seines Zuges bezeichnet werden konnte. Kurz 9, 51 muß Lukas einer andern Quelle als 17, 11 gefolgt sein, einer Quelle, die mit dem hier berichteten Vorfall die eigentliche Reise Jesu nach Jerusalem beginnen ließ. 10, 1 sendet Jesus 70 Jünger aus *εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι*; der Evangelist denkt dabei gewiß auch an samaritanische Orte, da sonst die Belehrung an die Siebzig, „überall (ohne religiöse Bedenklichkeiten) was man ihnen vorsetze zu essen“ (V. 8), überflüssig wäre, aber er spricht diese seine Meinung nicht geradezu aus (obwohl sie vielleicht auch in den hieher, V. 12—15,

verlegten Strafworten gegen den Unglauben der Galiläer angedeutet ist), und V. 25 (νομικός τις ἀνέστη), sowie in den folgenden Abschnitten bis 17, 10 ist Jesus jedenfalls wieder in jüdischen Gegenden, obwohl nirgends gesagt ist, in welchem Theil von Palästina hier seine Reise sich bewege. Daß nun dieser Darstellung ursprünglich ein Bericht zu Grund liegt, der dieselbe nach der kurzen Berührung des samaritanischen Gebiets durch Peräa gehen ließ, geht sogleich aus der V. 38 folgenden Erzählung von Maria und Martha hervor. Diese beiden Schwestern erscheinen ihrer nahen Verbindung mit Jesus ungeachtet weder bei den Synoptikern noch bei dem vierten Evangelisten unter den galiläischen Frauen, die namentlich bei der Kr uzigung und Auferstehung zur Sprache kommen; ihre κώμη (Luk. 10, 38) gehört also wahrscheinlich entweder nach Judäa (wie der vierte Evangelist annimmt) oder doch nach Peräa, und Jesus befindet sich daher hier bereits in einer dieser beiden Provinzen. 13, 31 wird nun weiter angegeben, Jesus sei von Pharisäern vor Herodes gewarnt und ermahnt worden, die Gegend, in welcher er sich gerade damals befand, zu verlassen. Hier haben wir die Wahl zwischen Galiläa und Peräa, müssen uns aber für das letztere entscheiden, da die Antwort Jesu, er müsse seinen Weg nach Jerusalem in derselben Weise, wie er ihn begonnen, fortsetzen, und die darauf folgenden Worte über das dem unglücklichen Jerusalem drohende Unheil zeigen, daß Jesus in der Nähe der Hauptstadt und zwar in einer Gegend ist, die er nicht wieder verlassen kann, ohne damit seinen Zug nach Jerusalem wieder aufzugeben; eine solche Gegend kann aber hier nur Peräa, nicht Galiläa sein, da ein ἐξελθεῖν ἐκ Γαλιλαίας (vgl. V. 31.) nicht nothwendig (sondern nur, wenn es gegen Nor en hin geschieht) ein Abkommen von der Richtung nach Jerusalem ist. Auch 13, 1, wo Jesu ein bei einem jerusalemischen Fest vorgefallenes Unglück als neuestes Tagesereigniß berichtet wird, kann er nicht sehr ferne von Jerusalem sein, und ebenso müssen wir ihn (s. S. 187) 17, 20 im Süden und nicht mehr im Norden Palästina's denken; der Zeit nach entspricht die dortige Rede ganz der Matth. 19, 1. ff. berichteten Streitrede über die Ehescheidung, die vorfiel gleich nachdem Jesus durch Peräa im jüdischen Gebiet angekommen war (vgl. Luk. 16, 18), und wir hätten daher eben in diesem Abschnitt den Punkt anzunehmen, an welchem ursprünglich der Uebertritt Jesu aus Peräa nach Judäa angegeben war und hiemit die Erzählung in den gleichen Gang mit

Matth. 19 wieder einlenkte. Durch diese Annahme eines ältern Reiseberichts, der den Zug Jesu durch Samaria und Peräa darstellte (und der auch durch die 9, 51. 53 auffallenden Hebraismen *τὸ πρόςωπον αὐτᾶ ἐστήριξεν τᾶ πορεύεσθαι εἰς Ἱερασαλήμ*, *τὸ πρόςωπον αὐτᾶ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰ.* vgl. 1 Mos. 31, 21. Jer. 42, 15. 2. Kön. 12, 18. 2 Sam. 17, 11 wahrscheinlich wird), heben sich alle Schwierigkeiten des Abschnitts; es läßt sich sehr wohl denken, daß irgend ein Berichterstatter es unternahm, diesen Theil der Wirksamkeit Jesu, der bei Matthäus zu kurz behandelt war, ausführlicher zu schildern, und zwar ein Berichterstatter aus Judäa, für welchen diese Partien des Ganzen ein besonderes Interesse hatten, weil sie die von Jesus auch den nichtgaliläischen Gebieten Palästina's zugewendete Thätigkeit darstellten. Auch der specielle Umstand, daß Jesus nach diesem Bericht Samaria (im Nordosten) berührte (9, 52), hat in keiner Beziehung irgend eine Schwierigkeit, mochte nun von jenem ältern Bericht der Vorfall in einem den Samaritanern weniger günstigen Sinne oder schon ganz in derselben Weise wie bei Lukas erzählt gewesen sein. Ebenso erklärlich ist es aber auf der andern Seite, wie Lukas zu einer Darstellung veranlaßt werden konnte, welche diese Reise Jesu theils so unklar und ungenau, theils (17, 11) geradezu widersprechend schildert. Der Grund ist einfach der, daß Lukas, nachdem er Jesum einmal nach Samaria gebracht hatte, das alsbald erfolgte Wiederverlassen dieses Gebiets nicht ausdrücklich erwähnen wollte (wie er auch in der Apostelgeschichte Manches, z. B. den Aufenthalt des Paulus in Arabien und seine Wirksamkeit in Galatien, übergeht); Jesus soll vielmehr bis Kap. 17 fortwährend in Samaria oder doch in der unmittelbaren Nähe desselben bleiben; wie er 10, 1 noch in Samaria die 70 Jünger aussendet, so bewegt er sich auch 17, 11 noch auf der samaritanischen Nordgrenze. Diese Lokalitätsbestimmung ist zwar auffallend, da Jesus von V. 20 an schon in Judäa zu sein scheint; allein entweder fand sie der Evangelist in der Ueberlieferung, welcher er die Reinigung der zehen Aussätzigen entnahm, bereits vor und behielt sie bei, weil erklärt werden mußte, wie es kam, daß unter den Aussätzigen sich ein Samariter befand, oder setzte er sie selbst aus dem angegebenen Grunde hinzu, indem er von den zwei möglichen Bestimmungen *διὰ μέσα Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* und *δ. μ. Σ. καὶ Ἰαδαίας* die erstere vorzog, weil sie von den ihm vorliegenden Quellen, die nur von einer Berührung der nördlichen Grenze dieses Landes (9, 51. ff.)

wußten, weniger abwich als die letztere, die eine schlechthin unmotivirte Fiktion gewesen wäre. Die vorhergehenden Ereignisse (von 10, 25 bis 17, 10) dachte sich der Evangelist wohl gleichfalls auf dem Gebiet, das er mit seinem *διὰ μέσε Γ. καὶ Σ.* bezeichnet, und ebenso konnte er, wenn er je hierauf so genau reflektirte, annehmen, daß auch die von 17, 20 an folgenden noch in dieses Gebiet gehört haben und Jesus erst 18, 31, wo wieder ein neuer Abschnitt gemacht wird (*παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτὲς Ἰδὲ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα κ. τ. λ.*), aus dem Norden oder Nordosten von Samaria sei es nun durch dieses Land hindurch oder durch Peräa sich nach Judäa begeben habe. Unbekannt konnte dem Evangelisten der Zug Jesu durch Peräa unmöglich sein, da gewiß nicht blos im Matthäusevangelium, sondern auch in andern unter den *πολλαὶ διηγήσεις*, die er vorfand, die Rede von demselben gewesen war; wie will man daher das gänzliche Stillschweigen hievon anders als damit erklären, daß er nun eben, und vielleicht gerade mit Rücksicht auf die Erzählung 17, 11 ff. der Ansicht war, Jesus müsse längere Zeit in Samaria oder doch in der Nähe desselben geblieben, nicht aber schon gleich nach dem Vorfall 9, 51. ff. nach Peräa übergesetzt sein, wie seine Quelle es angab; er hielt es, weil „des Menschen Sohn gekommen war, um das Verlorne zu retten", für das Richtigere, daß er auch den *ἀλλογενεῖς* (17, 18) längere Zeit hindurch seine Thätigkeit gewidmet oder doch durch Verweilen an ihrer Landesgrenze sie ihnen angeboten habe. Wir geben vollkommen zu, daß man den Einfluß der „dogmatischen Tendenz" der evangelischen Erzähler auf ihre Geschichtsdarstellung nicht gar zu hoch anschlagen und nicht zum einzigen Erklärungsgrund ihrer Abweichungen von einander machen darf, weil ja immer eine große Zahl von Verschiedenheiten, z. B. in chronologischer Beziehung, übrig bleibt, die man aus jenem Grunde nicht ableiten kann; aber hier halten wir es für unmöglich, die Genesis der Erzählung unseres Evangelisten anders zu begreifen, als aus einer durch dogmatische Motive hervorgerufenen Modifikation der Nachrichten, die eine von ihm neben Matthäus benützte Quelle ihm darbot. Der specifisch judäische Charakter dieser Quelle läßt sich nun weiter auch in der Auferstehungsgeschichte erkennen. Von einer Erscheinung Jesu in Galiläa, wie sie nicht blos Matth. 28 erzählt, sondern wohl auch 1 Kor. 15, 5. ff. vorausgesetzt ist, da wir die *πεντακόσιοι ἀδελφοί*, von denen dort die Rede ist, wohl eher in dem Lande, in welchem

durch eine längere persönliche Wirksamkeit Jesu schon eine große Zahl von Jüngern gewonnen war, als in Judäa zu suchen haben, ist hier nirgends die Rede, sondern sie wird vielmehr durch den Befehl Jesu, bis zur Ausgießung des Geistes in Jerusalem zu bleiben (24, 49. A.G. 1, 4. f.) und in Jerusalem mit der Verkündigung des Evangeliums zu beginnen (V. 47. A.G. 1, 8), ausdrücklich ausgeschlossen, und auch in der weitern Erzählung des Verfassers von A.G. 2 an ist es auffallend, daß wohl von Samaria, nirgends aber von Galiläa (vgl. 9, 31) besonders die Rede ist. Letzteren Umstand kann man zwar damit in Verbindung bringen, daß Lukas blos die Verbreitung des Christenthums in neue Gebiete und Länder, wo es noch nicht oder nur erst weniger bekannt geworden war, beschreiben wollte; aber die ausdrückliche Ausschließung Galiläa's aus dem Bereich der Wirksamkeit der Apostel (1, 8) ist damit nicht erklärt, und ebenso verhält es sich mit der Art und Weise, in welcher die Erscheinungen nach der Auferstehung so ganz bestimmt nur nach Jerusalem verlegt werden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist zu einer so abstrakten Betrachtung Judäa's als des Gebietes, in welches sowohl die Auferstehung und Himmelfahrt als die Geistesausgießung und die erste Wirksamkeit der Apostel gehören, ohne allen äußern Vorgang gekommen sein sollte; er kam vielmehr auf diese abstrakte Auffassung ohne Zweifel aus Anlaß einer Schrift, welche auch hier die nach Judäa fallenden Ereignisse allein oder vorzugsweise darstellte, ohne damit schon jene ausdrückliche Beseitigung Galiläa's zu verbinden, er faßte diese Uebergehung Galiläa's in der abstrakten Weise des geschichtlichen Pragmatismus als eine höhere, von Christus selbst ausgegangene Anordnung auf, die für ihn darin ihren Grund hatte, daß das Evangelium nicht auf die engen Grenzen seines Stammlandes beschränkt bleiben, sondern gleich von Anfang an nach allen Seiten und Richtungen hin in die übrige Welt sich ausbreiten sollte. Auch der Umstand, daß Lukas die galiläischen Wunder sonst in der Hauptsache mit Matthäus übereinstimmend erzählt, dagegen in der Darstellung des Vorfalls in Nazareth und der Dämonenaustreibungen, so wie in der Weglassung der Blindenheilung Matth. 9, 27, der zweiten Speisung und des Seeübergangs von ihm abweicht, findet seine Erklärung in dieser Annahme einer Quellenschrift, welche die Wirksamkeit Jesu vom südpalästinensischen Gesichtspunkt aus darstellte. Der Vorfall in Nazareth muß, wie wir früher sahen (S. 205), unserm Evangelisten bereits in anderer Form und Stellung als bei

Matthäus vorgelegen haben, wenn die schroffe Fassung und die abnorme Stellung, die er ihm gegeben hat, erklärt werden soll; was ist aber wahrscheinlicher, als daß eben eine nichtgaliläische Schrift, die auf die judäische Wirksamkeit Jesu besonderes Gewicht legte, solche Ereignisse, welche seiner Thätigkeit in Galiläa hemmend in den Weg getreten waren und somit dieses Land nicht als das vorzugsweise für die messianische Selbstoffenbarung Jesu bestimmte erscheinen ließen, besonders hervorhob und sie bereits in stärkerem Lichte als Matthäus darstellte? Nur eine Schrift, welche diese Tendenz verfolgte, kann eine Darstellung des Vorfalls enthalten haben, wie wir sie als Mittelglied zwischen der des Matthäus und Lukas nothwendig voraussetzen müssen; und zugleich ist es sehr wohl denkbar, daß das Ereigniß in ihr erst nach den Wundern in Kapernaum stand, aus welcher Stelle sie erst Lukas in Folge der S. 204. f. angegebenen Motive weiter voranrückte. Auch die Uebergehung der oben genannten drei galiläischen Wunder, an deren Stelle diese Schrift wohl andere, auf der Reise nach Judäa vorgefallene Heilungen (vergl. Luk. 13, 16.) zu setzen wußte, würde ganz gut mit dieser Tendenz übereinstimmen; das Wunder in Nain stand in ihr möglicherweise an einer ganz andern Stelle, nämlich in der Beschreibung der Reise durch Peräa, wo vielleicht das von Josephus genannte Nain lag, und wurde von Lukas mit Rücksicht auf die Todtenerweckungen, von denen Jesus gleich nachher aus Anlaß der Botschaft des Täufers spricht, an die Stelle versetzt, die es in seinem Evangelium hat. Das besondere Gewicht, das in der Darstellung des Lukas auf die D ä m o n e n a u s t r e i b u n g e n gelegt ist, darf man zwar, wie überhaupt seine ganze Anschauung von der Person und Thätigkeit Jesu, nicht blos von dem äußern Umstande ableiten, daß ihm darin eine von ihm vorgefundene Quelle voranging — denn es fragt sich ja immer, aus welchen innern Motiven der Evangelist gerade dieser und keiner andern Quelle folgte —; allein es ist auf der andern Seite doch nicht wahrscheinlich, daß er ohne allen äußeren Vorgang blos die Darstellung des Matthäus umgearbeitet haben sollte. Ueber die Heilung des Geraseners stand ihm gewiß ein eigener Bericht zu Gebote, welcher bereits angefangen hatte, die einfachere Darstellung des Matthäus in der Art zu erweitern, die wir in der Erzählung unseres Evangeliums vor uns haben. Er gibt allerdings auch diesen Bericht in einer sekundären Umbildung wieder, wie daraus hervorgeht, daß seine Erzählung in

sich selbst nicht übereinstimmt; sie beginnt Matthäus entsprechend mit der Angabe, daß der Dämonische, sobald er Jesum sahe, auf ihn zueilte und ihn bat, ihn nicht zu peinigen (V. 28), schiebt aber dann, um diese Bitte zu motiviren, nachträglich (V. 29) die Angabe ein, Jesus habe dem bösen Geist befohlen aus ihm auszufahren. Es ist klar, daß hier eine Erweiterung einer einfachern Darstellung vorliegt; auch die nähere Beschreibung der Gewalt des Geistes über den Besessenen im zweiten Theile von V. 29 ist nachträglich eingeschoben, da sie, wenn der Erzähler sich ganz frei, ohne Rücksicht auf eine ältere Erzählung bewegte, von ihm wohl schon V. 27, wo bereits nähere Angaben über den Besessenen gemacht sind, angebracht worden wäre (wie dieß späterhin Markus 5, 3. ff. wirklich gethan hat). Ebensowenig ist die Frage Jesu nach dem Namen des Dämons mit der vorhergehenden Angabe, daß er ihm auszufahren geboten hatte, irgendwie vermittelt; es fehlt ein Zwischenglied, aus welchem es erklärlich würde, warum Jesus von der augenblicklichen Austreibung des Geistes abstand und sich vorher in eine Verhandlung von so merkwürdiger Art mit ihm einließ, daher man auch hier nur dieß annehmen kann, diese Verhandlung sei nachträglich eingeschoben, um eine Erklärung darüber zu geben, inwiefern aus einem einzigen Besessenen eine so große Menge von Dämonen habe ausfahren können, (V. 30 λεγεών, ὅτι δαιμόνια πολλὰ εἰςῆλθεν εἰς αὐτόν). Auch der Schluß der Erzählung stimmt nicht recht mit sich zusammen; V. 35. 36 wird angegeben, daß die Bewohner der Gegend sich persönlich von der Wohlthat, die Jesus dem Besessenen durch seine Heilung erwiesen hatte, überzeugten, V. 37 dagegen wird (wie Matth. 8, 34) erzählt, sie haben ihn gebeten ihr Gebiet wieder zu verlassen, während man nach dem Vorhergehenden doch eher das Gegentheil erwarten sollte. Deßungeachtet aber ist die Zahl der Zusätze und Erweiterungen, welche die Fassung des Lukas der des Matthäus gegenüber darbietet, zu groß, als daß wir sie blos Lukas zuschreiben dürften, sofern er ja auch sonst (z. B. 9, 38. ff.) im Ausmalen des Details keineswegs so weit zu gehen pflegt, wie z. B. der zweite Evangelist; wir müssen vielmehr annehmen, daß ihm hier die Ueberlieferung bereits vorgearbeitet hatte, und daß er vielleicht die V. 27. 28 noch durchscheinende einfachere, Matthäus verwandte Darstellung (etwa im Urmarkus) mit einer ausführlichern (V. 29. 30.) zu verschmelzen suchte. Noch weniger aber kann die Dämonenaustreibung in Kapernaum eigene Komposition sein, da man zu einer

solchen Annahme durch nichts berechtigt ist; vielmehr setzt der Umstand, daß gerade diese Stadt im Gegensatz gegen Nazareth als Hauptpunkt der Wunderthätigkeit Jesu erscheint (4, 23. 31. ff. und 7, 1), ganz dieselbe ältere judäische Darstellung voraus, welche dem Lukas bei seiner Erzählung des Vorfalls in Nazareth vorangegangen war (daher vielleicht auch der Hebraismus τίς ὁ λόγος ὗτος, 4, 36). Die große Bedeutung aber, welche diesen Dämonenaustreibungen beigelegt wird, und besonders die Hervorhebung des Zuges, daß die bösen Geister in Jesu den Messias erkennen, harmonirt gleichfalls mit dem judenchristlichen Ursprung und Charakter dieser ältern Quelle; man vergleiche die jüdischen Dämonenaustreibungen 11, 19. 9, 49. A.G. 19, 13. Joseph. Ant. VIII. 2, 5 u. f., den Satz des Jakobus καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν (2, 19), die Wichtigkeit, welche dieselben in den klementinischen Rekognitionen und Homilien haben, und das den Dämonen dort beigelegte höhere Wissen (Recogn. 4, 21. u. f.), und auf der andern Seite den bekannten Umstand, daß derjenige neutestamentliche Schriftsteller, der sich am weitesten von der jüdischen Anschauungsweise entfernt, der vierte Evangelist, diese Seite der Wirksamkeit Jesu völlig übergeht, und daß ebenso auch der Apostel Paulus 1 Kor. 12, 10. 28 unter den von ihm aufgezählten ἐνεργήματα und δυνάμεις keine Dämonenaustreibungen nennt. Lukas weicht hierin von Paulus ab, indem er auch in der Apostelgeschichte denselben besondere Bedeutung zuschreibt (8, 7. 16, 18. 19, 12), ja er geht so weit, die Kraft zur Dämonenaustreibung geradezu als das höchste χάρισμα zu betrachten (vgl. 10, 17 καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου, „sogar die Dämonen, die am schwersten zu überwindenden unter all den feindlichen Mächten, mit denen es die Verkündiger des Evangeliums zu thun haben, unterwerfen sich uns“ und V. 19 ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ), daher er sowohl im Evangelium als in der Apostelgeschichte den Unterschied zwischen den zwölf Aposteln und den Verkündigern des Evangeliums in der außerjüdischen Welt macht, daß jene vorzugsweise Krankenheilungen (9, 2. 6; vgl. jedoch 9, 1. A.G. 5, 16), diese aber, die Siebzig, der Evangelist Philippus (A.G. 8, 7) und der Apostel Paulus (16, 18. 19, 12) besonders Dämonenaustreibungen verrichten; allein es gehört dieß eben zu denjenigen Elementen, in welchen seine Anschauungsweise mit der judenchristlichen verwandt ist. Nach einer Seite

hin hängt dieselbe zwar mit seiner universalistischen Tendenz zusammen, sofern er namentlich das Heidenthum als dasjenige Gebiet betrachtet, in welchem die Dämonen ihr Wesen treiben (s. d. ang. St.), weßwegen gerade die Heidenapostel mit der Kraft zu ihrer Ueberwindung ausgerüstet sein müssen, aber specifisch paulinisch ist diese Auffassung nicht; schon die jüdischen Exorcisten gaben sich namentlich in heidnischen Gebieten mit Dämonenaustreibungen ab (Joseph. l. c. A.G. 19, 13), gerade der Ebionitismus betrachtet das Heidenthum als das Reich der Dämonen, und es ist überhaupt seit dem zweiten Jahrhundert allgemein kirchliche Ansicht, daß die heidnischen Götter nichts Anderes als Dämonen seien. Je mehr die judenchristlichen Ueberlieferungen, denen Lukas neben Matthäus folgte, auch sonst (5, 1. ff. 7, 11. ff.) das Uebernatürliche an der Wirksamkeit Jesu hervorhoben, desto wahrscheinlicher ist es, daß dieß eben auch in Bezug auf sein Verhältniß zu den Dämonen der Fall war, und wir werden somit auch durch dieses Element wenn auch nicht gerade auf das südpalästinensische, so doch jedenfalls auf das judenchristliche Gebiet der evangelischen Tradition zurückgewiesen. Dagegen führt uns ganz wieder in jenen engern Kreis des Judenchristenthums zurück die unsrem Evangelium voranstehende G e b u r t s - und K i n d h e i t s g e s c h i c h t e nebst der auf's engste mit ihr verwobenen Darstellung der Geburt und Thätigkeit des Täufers. Der hebraisirende Charakter dieser Vorgeschichte in Bezug auf Sprache und Sachinhalt und ihr Ursprung innerhalb des jüdischen Christenthums („der veredelten judaisirenden Schule" Schl. S. 25) ist so unverkennbar und so allgemein, namentlich von Schleiermacher und Ewald, anerkannt, daß wir hierüber keiner weitläufigern Auseinandersetzung bedürfen. Die Kindheitsgeschichte stimmt namentlich nach Form und Inhalt sehr vielfach mit denjenigen Stücken überein, die wir oben als ursprünglich palästinensischen Quellen angehörig betrachten mußten, mit der Geschichte von Zachäus, von der Heilung Kap. 13 und der Todtenerweckung Kap. 7, mit dem Auferstehungsbericht, mit den Weissagungen über Jerusalem, mit der Erzählung von Lazarus und mit der Bergrede. Man vergleiche 1, 54. f. *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα* (vgl. V. 73. 32. 33) mit dem *υἱὸς Ἀβραὰμ* und dergl. 19, 9. 13, 16 (16, 20. ff.); *εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ* (vgl. V. 78 *ἐν οἷς*

ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψȣς und 2, 38 πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερȣσαλήμ) mit 7, 16 ἐπεσκέψατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτȣ̃, 19, 44 ἀνθ᾽ ὧν ȣ̓κ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σȣ, 24, 21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐςιν ὁ μέλλων λυτρȣ̃σθαι Ἰσραήλ; 2, 25 (Simeon) δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τȣ̃ Ἰσραὴλ mit 23, 50. 51 (Joseph) ἀνὴρ ἀγαθός καὶ δίκαιος, — ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τȣ̃ Θεȣ̃; 1, 22 ὀπτασίαν ἑώρακεν mit 24, 23 ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι; 1, 15 μέγας ἐνώπιον τȣ̃ κυρίȣ mit 7, 16 προφήτης μέγας und 24, 19 ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τȣ̃ Θεȣ̃ καὶ παντὸς τȣ̃ λαȣ̃; 1, 53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλȣτȣ̃ντας ἀπέστειλεν κενȣ́ς mit 6, 20. ff.; 2, 22 κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως etc. mit 23, 56 ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν; 1, 35 δύναμις ὑψίστȣ mit 24, 49 δύναμιν ἐξ ὕψȣς (und dem hebraisirenden Ausdruck δύναμις κυρίȣ ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτȣ́ς 5, 17); μὴ συκοφαντήσητε 3, 14 mit εἴ τινος ἐσυκοφάντησα 19, 8, und die vielen Hinweisungen auf die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in Kap. 1—3 mit 24, 25. ff. 44. ff. Schon diese Verwandtschaft der Vorgeschichte mit den judäischen Stücken des Evangeliums läßt vermuthen, daß wir ihre Quellen in demselben Gebiete wie diese zu suchen haben. Noch mehr aber wird dieß dadurch wahrscheinlich, daß auch hier Jerusalem der Ort ist, in welchem die ersten Vorzeichen der künftigen Messiasthätigkeit Jesu hervortreten (2, 41. ff.) und ihm zuerst Huldigungen von Seiten der Messiasgläubigen zu Theil werden (s. dag. Matth. 2, 1. ff.), sowie durch den Umstand, daß die Geschichte desjenigen Mannes, der, aus Judäa stammend, auch in Judäa zuerst für das Reich Gottes gewirkt hatte, die Geschichte Johannes des Täufers, auf's Engste mit der Geschichte Jesu selbst verflochten und mit einem Interesse dargestellt ist, das offenbar nicht blos dem Vorläufer des Messias, sondern der Größe und segensreichen Wirksamkeit des Mannes selbst gilt, auch ganz abgesehen von seinem Verhältniß zu Jesus. Auch die Ausführlichkeit der Nachrichten über ihn, die genauen Angaben über seine Eltern und seine Heimathstadt (Jutta im Stamme Juda 1, 40?), die Vorbereitung seiner Geburt durch eine Engelerscheinung im jerusalemischen Tempel, weisen auf Judäa als auf das Gebiet zurück, dem diese ganze Geschichte entstammt, und ebenso findet die Eigenthümlichkeit, daß Jesus zu einem Verwandten des Johannes und zu einem Abkömmling des Priestergeschlechts von mütterlicher

Seite gemacht wird (1, 36. vgl. Schleiermacher S. 26), ihre befriedigendste Erklärung eben in der Annahme, daß ein Schriftsteller, für den als Judäer sowohl die enge Verbindung Jesu mit dem Täufer als die hohe Würde des aaronitischen Priesterthums ein besonderes Interesse haben mußte, diese Erzählung ursprünglich abgefaßt hat. Wenn in dem Hymnus des Zacharias 1, 74. 75 namentlich der ungestörte Gottesdienst unter den Segnungen aufgeführt wird, welche das Messiasreich bringen werde, so blickt hier gleichfalls das Interesse für das Priesterthum und wohl auch die in Judäa natürlich noch lange lebendig bleibende Erinnerung an die vielen Störungen und Entweihungen des Tempelkultus durch die römischen Machthaber (**Joseph. Ant. XVII.** 10, 2. **XVIII.** 8, 2. 3, 1. **XX.** 1, 1 u. f.) hindurch, was auf merkwürdige Weise mit 13, 1 (*ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν*) zusammentrifft. Auch die Genauigkeit, mit der die Beschneidung des Johannes und Jesu, sowie das Reinigungsopfer 2, 23. 24 beschrieben wird, die Erzählung der Ereignisse im Tempel zu Jerusalem V. 25. ff. 41. ff., und die auffallende Hervorhebung des Fastens, Betens (1, 10. 2, 37. 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 11, 1) und Almosengebens in der Vorgeschichte sowie im übrigen Evangelium, die Erwähnung des Nasiräats des Täufers 1, 15 führt auf einen Schriftsteller, für den der religiöse Kultus und seine Institutionen besonderes Interesse hatten; wir würden schwerlich sehr irren, wenn wir diese Elemente geradezu auf einen ehemaligen *ἱερεύς* zurückführen wollten, dergleichen nach A.G. 6, 7 viele zum Christenthum übertraten. Aber nicht blos auf Judäa überhaupt, sondern insbesondere auf das älteste judäische Christenthum weist dieses Interesse für Nasiräat, Priesterthum u. s. w. zurück; man vergleiche die Erzählung Hegesipps von Jakobus **Eus. H. E** 2, 23 *ἐτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτȣ̃ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα ȣ̓κ ἔπιεν* (vgl. Luk. 1, 15) —, *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰςιέναι* (vgl. die priesterliche Abstammung Jesu Luk. 1, 36) —, *ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι καὶ αἰτȣ́μενος ὑπὲρ τȣ̃ λαȣ̃ ἄφεσιν* (vgl. Luk. 2, 37 u. s. w.). Sodann macht sich in den Hymnen des Zacharias und der Maria (1, 71 *σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισȣ́ντων ἡμᾶς* — V. 74 *ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ.* V. 51. f. *διεσκόρπισεν ὑπερηφάνȣς διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν, καθεῖλεν δυνάςας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινȣ́ς, πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθȣ̃ν καὶ πλȣτȣ̃ντας ἐξαπέςειλεν κενούς*), so wie in den Ermahnungen

des Täufers an die Krieger, ein unverkennbarer Gegensatz gegen Druck und Tyrannei von Seiten vornehmer weltlicher Machthaber geltend, mit welchem wiederum auf bezeichnende Weise die so ungünstige Schilderung des Herodes (3, 19 περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν, eine Stelle, an welcher ursprünglich wohl noch andere Uebelthaten des Tetrarchen erzählt waren; 13, 31. 32. 23, 11. ff.), der Umstand, daß der neugeborne Messias nicht Weisen und Königen (wie Matth. 2), sondern armen Hirten offenbar wird (2, 8), und wohl auch die genaue Rücksicht auf die politische Seite der falschen Anklage Jesu vor Pilatus (23, 2. 5) zusammentrifft. Auch dieser Gegensatz, sowie die Anspielung auf die Ausschließung christusgläubiger Juden aus dem Synagogenverband 6, 22, ist ein Fingerzeig, daß wir den Ursprung dieser Theile des Evangeliums in Judäa zu suchen haben, wo der Druck der römischen Herrschaft Juden und Christen am fühlbarsten war, und wo zugleich die Letztern am meisten unter Verfolgungen leiden mußten, wie sie gegen Paulus und die beiden Jakobus von Seiten der jüdischen Machthaber verhängt wurden. Ebenso sind die Zeitbestimmungen 2, 2. 3, 1. 2 offenbar jüdischen Ursprungs, wie namentlich die Erwähnung des Lysanias, der nur für jüdische Leser ein Interesse haben konnte, und die des quirinischen Census zeigt, der bei den Juden so lange in verhaßtem Andenken blieb *), und zwar scheinen auch sie insbesondere nach

---

*) Der Zusatz πρώτη zu αὕτη ἡ ἀπογραφή kann nur aus dem Bewußtsein des Verfassers hervorgegangen sein, daß die Geburt Jesu zu spät angesetzt würde, wenn man sie in eine und dieselbe Zeit mit dem nach der Absetzung des Archelaus a. 759 gehaltenen Census fallen lassen wollte. Die Erklärung Schweizer's (Theol. Jahrb. 1847. S. 9), sie werde „zum Ueberfluß noch πρώτη genannt, weil sie (die ἀπογραφή a. 759) wirklich die erste römische Schatzung für palästinensische Landschaften war", genügt nicht, weil sie nicht sowohl die erste, als vielmehr die einzige war und blieb und daher, namentlich in spätern Zeiten, nicht wohl als πρώτη bezeichnet werden konnte. Vielmehr soll durch das πρ. („sie war die erste, die vorfiel unter der Statthalterschaft des Quirinus") die hier gemeinte ἀπογραφή von der a. 759 abgehaltenen unterschieden werden. Schwerlich aber rührt dieser Zusatz, wie Ewald Evv. S. 190 glaubt, von Lukas her, der ja nach A.G. 5, 36. ff. über diesen Zeitraum der jüdischen Geschichte ganz ungenau berichtet war (S. 19) und daher schwerlich an der Setzung der Geburt Jesu unter den bekannten quirinischen Census hätte Anstoß nehmen können, sondern von einem ältern jüdisch-christlichen Schriftsteller, der noch so viel von der Geschichte jener Zeit wußte, daß der letztere Census zu spät vorgefallen war, als daß man die Geburt Jesu

Judäa zu gehören, theils wegen der genauen Angabe über die beiden Hohepriester 2, 2, theils weil sie mit dem Auftreten des Täufers und nicht Jesu selbst verbunden sind. Endlich hat die Genealogie 3, 23. ff. die Eigenthümlichkeit, daß nicht die salomonische, sondern die nathanische Linie zu Grund gelegt ist, was theils an die von manchen Juden gehegte Ansicht, der Messias könne von David nicht durch die von so vielen Verbrechen befleckte königliche Linie abstammen (vgl. Credner Einl. S. 58. f.), theils eben hiedurch wiederum an den oben bemerkten Gegensatz gegen das weltliche Königthum erinnert. Dieser Gegensatz ist nun aber nicht blos ein Zug, der uns überhaupt auf das judäische Christenthum, sondern insbesondere auf den Ebionitismus hinführt; wie uns die Hervorhebung der Verdienstlichkeit der Armuth und des Almosengebens, das besondere Interesse für Dämonenaustreibungen und die Erwähnung des Zachäus auf ebionitische Kreise zurückwies, so auch diese Antipathie gegen das weltliche Königthum, zu welcher außerdem das besondere Interesse für die lange Ehelosigkeit der Hanna und für die ascetische Lebensweise des Täufers (vgl. oben Hegesipp über Jakobus) und die merkwürdige Variante ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε 3, 23 (vgl. S. 124) hinzuzunehmen ist. Von welcher Seite wir mithin das Evangelium anfassen mögen, überall begegnen uns jüdische und zwar näher südpalästinensische, ebionitische Elemente; wie das Matthäusevangelium ein galiläisches ist, so das des Lukas in seinem Unterschiede von ihm ein judäisches; wie jenes die Keime des nazaräischen Judenchristenthums erkennen läßt, so dieses die des ebionitischen, und es kann sich daher weiter nur noch dieß fragen, was wir über die nähere Beschaffenheit, über die Zahl und den literarischen Charakter dieser judäischen Quellen unsres Evangelisten noch etwa mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen können.

Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die, ob wir eine oder mehrere größere, das Ganze der Wirksamkeit Jesu umfassende Schriften oder nur einzelne Erzählungen oder kleinere Sammlungen als die Quellen unsres Verfassers zu betrachten haben. Das Erstere ist die Ansicht Ewald's, das Zweite ist die von Schleiermacher,

---

an ihn anknüpfen konnte, und der nun daraus, daß Jesus in Bethlehem geboren sein sollte, schloß, es müsse schon früher ein Census ähnlicher Art vorgefallen sein, welcher diese Geburt Jesu in dem Stammort des davidischen Geschlechts vermittelt habe.

und zwar scheinen beide Manches für sich zu haben, so daß die Entscheidung hierüber allerdings eine sehr schwierige ist. Für Ewald spricht die im Proömium enthaltene Nachricht von „vielen" Darstellungen des Ganzen der heiligen Geschichte, welche Lukas schon vorfand, und innerhalb des Evangeliums selbst der Umstand, daß sich, auch wenn man die Ewaldischen Kombinationen im Einzelnen nicht für richtig halten kann, doch sehr viele Partien zu eigenen, unter sich verschiedenen Erzählungs- und Redegruppen absondern, welche immerhin als Bruchstücke umfassenderer Darstellungen angesehen werden könnten; die Schleiermacher'sche Hypothese dagegen kann nicht nur die freilich an vielen Stellen ohne genügenden Grund angenommenen mannigfachen Spuren von Zusammenschiebung ursprünglich getrennter Stücke (welche jedoch auch der Ewaldischen zu Gute kommt), sondern auch die fragmentarische Aneinanderreihung so vieler kleinerer und größerer Fakta und Reden für sich anführen. Allein ebensosehr haben beide Ansichten schon von vorn herein etwas Unwahrscheinliches. Bei der Schleiermacher'schen ist keine Erklärung dafür gegeben, wie aus diesen einzelnen fragmentarischen Ueberlieferungen ein im Ganzen doch wohl geordnetes und zusammenhängendes Ganzes entstehen konnte (indem wir die von der Voraussetzung alleiniger Richtigkeit der johanneischen Chronologie ausgehende Meinung Schleiermachers, als sei unser Evangelium blos eine Zusammenstellung einzelner Reden und Ereignisse aus dem öffentlichen Leben und insbesondere aus den verschiedenen jerusalemischen Reisen Jesu nicht theilen können, sondern dieselbe sowohl mit dem *καθεξῆς σοι γράψαι* 1, 3 als mit der Erzählungsweise des Evangelisten im Widerspruche finden); und ebenso gibt sie keinen Grund an, warum der Evangelist die auf glaubwürdiger apostolischer Ueberlieferung beruhenden größern schriftlichen Darstellungen, von denen er 1, 1. f. spricht, nicht benützt hat. Die Ewaldische Ansicht ist daher in jedem Falle die wahrscheinlichere; allein, was jene zu wenig hat, das hat sie zu viel, sie bringt so viele Geschichtswerke heraus, daß das spurlose Verschwundensein derselben ein völliges Räthsel ist, indem man nicht begreifen kann, wie gerade diese Evangelien, die Lukas benützt haben soll, in spätern Zeiten, wo doch so manches bisher apokryph gebliebene Evangelium (Aegypter-, Petrus-, Nazaräerevangelium, ebionitische und gnostische Evangelien der verschiedensten Art) an's Licht der Oeffentlichkeit gezogen worden ist, diesem Lichte sich verschlossen haben und namentlich den mit ächter und unächter Apostellitteratur so

reichlich ausgestatteten alexandrinischen Kirchenlehrern Klemens und Origenes unbekannt geblieben sein sollten. In derselben Weise verhält es sich mit der Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese im Einzelnen. Die beiden Hauptquellen des Lukas sind nach ihr für die Geschichte Markus (was später als unhaltbar nachgewiesen werden wird) und für die Reden eine spätere Redaktion der matthäischen Spruchsammlung (was wir insofern als richtig anerkennen, als Lukas jedenfalls eine bereits mit Rücksicht auf Matthäus verfaßte Quelle benützte). Außerdem aber hat Lukas benützt das auch von Matthäus und Markus gebrauchte älteste Evangelium, das schon der Apostel Paulus gehabt haben soll. Aus ihm sind genommen die Taufe (Mark. 1, 9. Matth. 3, 16. 17), die Versuchung Mark. 1, 13, die Berufung des Petrus (Mark. 1, 16—20), die Reden über Ehescheidung, Zulassung der Kinder und Reichen zum Reich Gottes und die künftige Verherrlichung der Apostel (Mark. 10, 1—31. Matth. 19, 1—30), der Einzug in Jerusalem (Mark. 11, 1. ff. Matth. 21, 1—3. 6—16), die Verspottung Jesu durch römische Soldaten (Matth. 27, 28—31), die Verklärung und die jerusalemischen Streitreden bei allen drei Synoptikern (Luk. 20, 21—44), die Sprüche über die Nachfolge Jesu (Luk. 9, 57—62. Matth. 8, 19—22), der Ausspruch über Jerusalem (Luk. 13, 34. 35. Matth. 23, 36. 37), die Abreise aus Galiläa und der Vorfall mit den Samaritern Luk. 9, 51—56, die Notiz über Herodes 13, 31—33, der Ausspruch über die Belagerung und Zerstörung Jerusalems 19, 41—44, die geschichtlichen Angaben über die Plane der Synedristen 21, 37 — 22, 2, die Bestellung des Passahs 22, 4—15, die Abendmahlseinsetzung 22, 19. 20, Maria und Martha 10, 38—42, die Aussprüche über das Reich Gottes 17, 20. 21 und über den Glauben 17, 5. 6, die Strafandrohung gegen die Juden 13, 1—5, die Rede aus Anlaß der Erbschaftstheilung 12, 13—15, das Vaterunser 11, 1—4. Dieses Werk soll den Zweck gehabt haben, einmal die denkwürdigsten Thatsachen der evangelischen Geschichte und besonders ihre hervorragendsten Höhen sowie die Ereignisse der letzten Tage Jesu darzustellen, und fürs Zweite eine Sammlung der wichtigsten Aussprüche Jesu zu geben mit kurzen geschichtlichen Erläuterungen, obwohl ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge, weil sie sich bei den meisten nicht leicht geben ließ und auch für die Sache unbedeutend schien, daher dieselben vor der Geschichte der letzten Reise nach Jerusalem (vgl. Kap. 10 und 17) eingefügt wurden, wo von

selbst ein größerer Stillstand gegeben war. Allein abgesehen von Demjenigen, was bereits S. 92 und 96 gegen die Annahme eines so alten, paulinischen Evangeliums bemerkt wurde, ist namentlich die Bestimmung der einzelnen Stücke, die zu ihm gehört haben sollen, ganz willkürlich. 13, 1—5 (vgl. S. 231) ist allerdings ein altes Stück, 10, 38—42 und 13, 31—33 eine ursprüngliche Erinnerung, 22, 19. 20. 9, 51—56. 11, 1—4. 17, 20. 21 allerdings im Geist des Paulinismus; aber weder die Verklärung (S. 94) noch die Bestellung des Passah (vgl. S. 232) noch die Bezugnahme auf die Belagerung durch Titus (vgl. Ewald S. 335 über 21, 20) kann einer so frühen Zeit zugewiesen werden; bei den vorhin angeführten Stücken, sowie bei 9, 57—62. 12, 13—15. 13, 34. 35. 17, 5. 6. 20, 21—44. 21, 37 — 22, 2 spricht wenigstens nichts dafür; bei 12, 13 — 15. 20, 21—44 sieht man nicht, warum gerade diese Stücke in einem paulinischen Evangelium stehen und warum es nicht auch die Aussprüche über die Verdienstlosigkeit der Werke 17, 7. ff., den barmherzigen Samariter, die zehen Aussätzigen, den verlorenen Sohn, die Sünderin 7, 36 ff., den Pharisäer und Zöllner u. A. mit aufgenommen haben sollte. Ebensowenig ist klar, warum Matthäus und Markus so Vieles aus diesem Werke, die Reise nach Samaria, Maria und Martha und andere Stücke, deren Auslassung bei ihnen keine innern Motive haben konnte, übergangen haben, und warum sich ein so altes Evangelium, welches doch gewiß die wichtigsten, unentbehrlichsten *παραδόσεις* (vgl. 1 Kor. 9, 14. 15, 3. ff.) zusammenstellte, da das erste Entstehen von Evangelienschriften nur aus diesem praktischen Bedürfnisse sich erklären läßt, auf so kurze, im Ganzen doch untergeordnete Aussprüche Christi beschränkte und nicht gerade die Hauptlehren über das Reich Gottes, über die Berufsthätigkeit der Apostel u. dgl. zusammenstellte. Kurz irgend ein innerer oder äußerer Grund für die Annahme dieses Evangeliums ist nicht aufzufinden, und ebensowenig bedarf man derselben, um die Komposition unserer drei Synoptiker zu erklären; die Taufgeschichte, die Berufung des Petrus, der Einzug, die Reden über die Ehe u. s. w., die Streitreden in Jerusalem gehen auf den ältern Markus, die Verklärung auf Matthäus (S. 92. ff), die speciellen Angaben über Fakta und Reden auf der jerusalemischen Reise und die Passahbestellung auf ein südpalästinensische Erinnerungen sammelndes judäisches Evangelium (wie auch Ewald eine hebräische Schrift dieser Art als Werk VIII annimmt), das Uebrige auf paulinische Ueberlieferung zurück.

Noch weniger will sich das „Buch der höhern Geschichte" (Nr. IV.), das die Versuchung Matth. 4. Luk. 4., die Reden am letzten Mahle Luk. 22, 31—38, den Engel 22, 43, den Ausspruch Jesu über die Legionen Engel Matth. 26, 53. 54, das Ende des Verräthers 27, 3—7, die Ereignisse beim Tod Jesu 27, 51—54 enthalten haben soll, als eigenes Werk denken lassen. Um ein solches anzunehmen, fehlt es an der gehörigen Zahl von Stücken, die auf dasselbe schließen lassen könnten; die Stellen Matth. 4, 5. 27, 53 (ἁγία πόλις) gehören allerdings zusammen, aber sie gehören eben von Anfang an zu Matthäus, bei dem die Versuchungsgeschichte und zwar neben vielen andern „höhern Schilderungen" ursprünglich ist; der Tod des Judas fällt in Eine Reihe mit den Bezeugungen der Unschuld Jesu Matth. 27, 19. 24, die Ewald selbst erst dem Matthäus zuschreibt und die hinwiederum mit 26, 53. 27, 51—54. 4, 1—11 ganz dieselbe apologetische Tendenz haben. Dagegen haben die Reden Luk. 22, 31—38 gar keine Verwandtschaft mit diesen matthäischen Stücken; sie gehören vielmehr einerseits mit der Jüngerinstruktion 10, 4 (πήρα, βαλλάντιον) und mit 12, 33, andererseits mit dem Schwertschlag 22, 49—51 zusammen; V. 31—34 weist uns allerdings auf eine hebraisirende Quelle, die wir später 5, 1—11. 24, 34 und bei Justin dial. c. Tr. 53. 106 wiederfinden werden; die Erzählung von dem Jesu zu Hülfe kommenden Engel (22, 43. 44) aber geht von einer Matth. 26, 53 geradezu entgegengesetzten Anschauung aus, und es ist daher ganz unpassend, Beides (aus dem äußern Grunde, daß beidemal von ἄγγελοι die Rede ist) zusammenzunehmen; Matth. 26, 54 πῶς πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ sagt in seiner Weise ganz Dasselbe, was Luk. 22, 37 λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι τῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ, ὅτι καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, und kann folglich hiemit ursprünglich nicht zu Einer Darstellung zusammengehört haben; vielmehr ist Luk. 22, 37 (καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμῦ τέλος ἔχει) und 22, 43 f. wegen der Art und Weise, wie in beiden Stellen die niederdrückende Schwere des Leidens Jesu geschildert wird, mit einander zu verbinden und Beides derselben spätern Quelle, welche auf der andern Seite auch das Große und Gewaltige der Wirksamkeit Jesu in so starken Farben malt (5, 1. ff. 17. 6, 19 u. s. w.), zuzuweisen. Auch dieses Werk wäre somit aus der Reihe der Quellenschriften zu streichen. Das Werk Nr. VI, das manches noch nicht schriftlich Behandelte nachzuholen suchte (Jesus im Tempel, Vorfall in Nazareth, Berufung des

Petrus, barmherziger Samariter, Sabbathheilung 13, 10—17, verlorner Sohn, Lazarus, zehen Aussätzige, Missethäter am Kreuze, Auferstehung und Himmelfahrt 24, 10—53; Ehebrecherin Joh. 8, 1—11) scheint eher Anspruch auf Anerkennung machen zu können, sofern wenigstens der barmherzige und der aussätzige Samariter durch Verwandtschaft der Erzählung und der damit beabsichtigten Lehre, Lazarus und der verlorne Sohn durch die ganze Farbe und einzelne Züge der Schilderung (S. 227), Lazarus und der bußfertige Missethäter durch das παράδεισος (23, 43) und das damit verwandte κόλπος Ἀβραάμ (16, 22) zusammenzugehören und ihnen durch Anmuth und Schönheit der Darstellung auch Jesus im Tempel und die Erscheinung in Emmaus sich anzureihen scheinen. Allein deßungeachtet können wir uns auch von der Realität dieses Werkes nicht überzeugen, da die „Lieblichkeit und Zartheit", die über dasselbe ausgegossen sein soll, sich wahrlich weder bei dem Vorfall in Nazareth noch bei der Verdammniß des reichen Mannes wiederfinden läßt und überhaupt ein zu vages (auch auf Maria und Martha, die Sünderin 7, 36. ff., auf Zachäus und den Jüngling von Nain anwendbares) Merkmal ist. Die Erzählung von Jesu Zurückbleiben im Tempel hebraisirt zwar nicht so stark wie die übrige Kindheitsgeschichte, gehört aber doch mit ihr zusammen; man erkennt dieß theils aus der Bemerkung (V. 51) καὶ ἡ μήτηρ αὐτῦ διετήρει τὰ ῥήματα πάντα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, die schon V. 19 ganz in gleicher Weise gemacht wird und sich zudem nicht etwa blos auf V. 41. ff., sondern auch auf die von V. 22 an erzählten Ereignisse (Simeon und Hanna) zurückbezieht (auf die Antwort Jesu V. 49 kann das πάντα ταῦτα nicht gehen, da dieselbe so kurz ist und daher V. 50 mit τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς bezeichnet wird). Die Sprache hat eigentlich nur V. 42—45 weniger hebräische Farbe als die vorhergehenden Abschnitte, was daher rührt, daß Lukas die der Auffindung Jesu im Tempel vorangehenden Nebenumstände kurz zusammenfassend wiedergibt (daher die vielen Partizipien); allein von V. 46 an ist die Erzählungsweise ganz dieselbe wie sonst in Kap. 1 und 2 (z. B. 2, 15—19, und außerdem vgl. κατ᾿ ἔθος τῆς ἑορτῆς mit 1, 9). Der hebraisirende Sprachtypus der übrigen Vorgeschichte tritt hauptsächlich in den von ihr sehr ausführlich wiedergegebenen Reden der einzelnen Personen hervor; hier aber kann er sich, eben weil die Reden sehr kurz sind, nicht so geltend machen wie dort. Zudem ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß dieses Stück ur-

sprünglich für sich ohne Zusammenhang mit der übrigen Geschichte der Kindheit Jesu existirt habe, da es dieselbe auf ähnliche Weise abschließt, wie 1, 80 die des Täufers; die erste Hälfte dieses Verses (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιῦτο πνεύματι*) hat ihr Gegenstück in 2, 40 (*τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιῦτο πληρούμενον σοφίας καὶ χάρις θεῦ ἦν ἐπ' αὐτό*), die zweite (*καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ*) in V. 51. 52 (*καὶ κατέβη μετ' αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρὲτ καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς — καὶ προέκοπτε σοφίᾳ κ. τ. λ.*) Die Berufung des Petrus hat mit der Heilung des Paralytischen, wie sie Lukas erzählt, in der Anschaulichkeit und Fülle der Schilderung und in der starken Hervorhebung des außerordentlichen Eindrucks der Wunderkraft Jesu (V. 9 *θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τὺς σὺν αὐτῷ*, vgl. V. 26 *καὶ ἔκςασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβυ*), sowie in den Einleitungsworten (V. 1—3. 17—19) eine so entschiedene Verwandtschaft, daß beide Erzählungen nicht wohl aus verschiedenen Quellen abgeleitet werden können; ebenso verhält es sich mit der Todtenerweckung in Nain (7, 16 *ἔλαβεν δὲ φόβος ἅπαντας καὶ ἐδόξασαν τὸν θεόν*), welche hinwiederum mit dem Abschnitt 24, 10—53 (V. 19. ff.) eine unverkennbare Aehnlichkeit zeigt (S. 243). Die Sabbathheilung 13, 10—17 erinnert an die Erzählung von Zachäus, theils durch das *θυγατέρα Ἀβραάμ* V. 16, theils durch die Art und Weise, wie V. 15. f. die menschenfreundliche Wirksamkeit Jesu der jüdischen Gesetzlichkeit gegenübergestellt wird, und es wäre daher auch das Stück 19, 1—10 hieher zu ziehen, wogegen der barmherzige Samariter und die zehen Aussätzigen mit der Perikope von der Sünderin und vom selbstgerechten Pharisäer zusammengestellt werden müssen. Außerdem aber erhebt sich gegen die Annahme dieses sechsten Werkes die Schwierigkeit, daß es zu wenig neuen Stoff enthält, um als besonderes Evangelium gelten zu können; auch wenn man voraussetzen wollte, es haben sich diesen Stücken noch einige weitere angereiht, wie z. B. die Perikope von der Ehebrecherin — diese jedoch keinenfalls in ihrer jetzigen Form, wie Jeder zugeben wird, der die ohne alles Leben und ohne allen Fluß in kurzen abgebrochenen Sätzen sich fortbewegende, den Charakter einer spätern, nicht mehr klassischen Zeit so deutlich verrathende Erzählung mit den schönen Darstellungen des Lukas vergleicht —, auch unter dieser Voraussetzung ist es nicht

wahrscheinlich, daß um ihrer willen ein eigenes, sonst mit den ältern ganz identisches Evangelium geschrieben wurde, und zwar um so weniger als sie in Bezug auf Inhalt und Zweck keineswegs so bestimmt sich von andern Partien des Lukas abscheiden, daß sie als Grundlage eines eigenen, von einem neuen Standpunkt aus unternommenen Werkes gelten könnten, indem z. B. Lazarus mit der Bergrede viel näher zusammengehört als mit den übrigen Stücken, mit welchen ihn Ewald, von äußeren formellen Aehnlichkeiten ausgehend, verbunden hat. Ein siebentes Werk soll die Lehren des Täufers an die verschiedenen Volksklassen (3, 10—14), die Salbung durch die Sünderin, die Notiz über die galiläischen Frauen 8, 1—3, die Parabel vom reichen Mann 12, 16—21, das pharisäische Gastmahl 14, 1—24, den Haushalter und den ungerechten Richter, den selbstgerechten Pharisäer (auch die Genealogie 3, 23. ff. und Mark. 16, 9—20) enthalten haben. Diese Parabeln und das Gastmahl gehören allerdings enger unter sich zusammen, aber was die kleinern Stücke betrifft, so ist kein Grund da, dieselben in Ein und dasselbe Werk mit den übrigen zu verlegen, und sonst gilt gegen dieses Werk im Allgemeinen Dasselbe, was gegen das vorige gesagt wurde. Das letzte Werk, das Lukas nach Ewald benützte, enthielt die Kindheitsgeschichte, die Todtenerweckung in Nain, Zachäus, Jesus vor Herodes 23, 6—16, den Ausspruch Jesu über die Zerstörung Jerusalems 23, 27—31; es war eine hebräische Schrift, die Lukas in's Griechische übersetzte. Wir haben schon angegeben, daß mit diesen Stücken auch die Auffindung Jesu im Tempel, die Sabbathheilung Kap. 13, ein Theil der Auferstehungsgeschichte zusammengehören; Ewald selbst bemerkt (Jahrb. II. 219), die Stücke dieses achten Werkes gleichen am meisten denen des sechsten (zu welchen die so eben genannten gehören), man könnte sogar vermuthen, beiderlei Stücke seien eigentlich nur aus Einer Schrift, wenn nicht einige Gründe zur Unterscheidung riethen, jedenfalls müsse man annehmen, daß die Schrift VI dem Verfasser dieser sehr nahe stand. Diese Unterscheidung halten wir für unbegründet, weil die geschichtlichen Stücke beider „Werke" in ihrem Inhalt und in einzelnen Wendungen und Ausdrücken eine unverkennbare Verwandtschaft zeigen, und weil es ganz in der Natur der Sache lag, daß Lukas in den von ihm mit aller Ausführlichkeit wiedergegebenen Kapp. 1 und 2 die hebraisirende Sprachfarbe seiner Quelle weniger verwischte, als in den übrigen derselben entnommenen Abschnitten, die er um der Symmetrie des

Ganzen willen kürzer zusammenzog; ist doch schon zwischen Kap. 1 und 2, 1 — 20 einiger Unterschied in dieser Beziehung zu bemerken, indem der letztere Abschnitt schon nicht mehr eine einfache Uebersetzung eines hebräischen Originals sein kann, was bei Kap. 1 wohl angenommen werden könnte. Um nun auf einen festern Boden zu gelangen, als derjenige ist, auf welchem die Ewaldische Hypothese ihrer mannigfachen richtigen Kombinationen ungeachtet ruht, müssen wir den innern, materiellen Berührungspunkten, welche verschiedene Perikopen unter einander darbieten, neben den äußern formellen mehr Gewicht einräumen, als Ewald gethan hat, und zugleich ein ähnliches Verfahren wie bei Matthäus einschlagen, indem wir in der Geschichtserzählung diejenigen Punkte aufsuchen, an welchen sich aus der Art und Weise der Verknüpfung die Einfügung von Stücken, die dem Verfasser noch nicht in der von ihm ihnen gegebenen Stellung vorlagen, erkennen läßt; wir werden an mehreren Stellen finden, daß beide Wege uns in ganz unabhängiger und eben dadurch vollkommen überzeugender Weise auf Ein und dasselbe Resultat führen. Als Hauptquelle des Evangelisten für seine Geschichtserzählung läßt sich mit Sicherheit (vgl. S. 230 ff.) ein judäisches Evangelium betrachten, das sich zur Aufgabe setzte, die Wirksamkeit Jesu noch bestimmter als Matthäus vor Allem in ihrem Verhältnisse zum Volk Israel darzustellen, indem es Jesum als den Messias schilderte, der von Gott seinem Volke zugesandt und, nachdem er sich trotz des ihm überall entgegentretenden Unglaubens durch seine wundervolle erlösende und rettende Thätigkeit als solcher bewährt hatte, durch das Leiden und Sterben, das der Haß der höhern Klassen ihm bereitet, zu himmlischer Herrlichkeit aufgenommen worden sei. Das didaktische Element trat in diesem Evangelium, obwohl nicht in gleichem Grade wie z. B. bei Markus, zurück hinter dem geschichtlichen (christologischen), es legte das Hauptgewicht auf die an Jesu vorgegangenen und durch ihn vollbrachten wunderbaren Thatsachen, es schilderte die ununterbrochen fortgehende, nach allen Seiten hin sich ausbreitende (namentlich nicht blos auf Galiläa sich beschränkende) Thätigkeit Jesu für die Rettung und Beseligung seines Volkes, die sich immer wieder in neuen Erweisungen offenbarende übermenschliche „Kraft" seines Wirkens, die immer höher von Stufe zu Stufe fortschreitende, in der Himmelfahrt ihren Abschluß findende Verherrlichung seiner Person. Als Bestandtheile eines solchen Evangeliums machen sich kenntlich alle diejenigen Stücke, welche

die besondere Bestimmung der Sendung Jesu für das israelitische Volk in einer nicht auf Lukas selbst zurückzuführenden Weise aussprechen, und ebenso diejenigen, welche sich den erstgenannten durch Verwandtschaft des Inhalts und der Form untrennbar anschließen. Zuerst also gehören hieher der Jüngling von Nain und die Auferstehungsgeschichte (S. 243), die Sabbathheilung 13, 10. ff. und Zachäus (S. 228. f. 232), der Ausspruch 13, 32. f. *εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ· — δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην* (vgl. 7, 16. 24, 19) *ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλὴμ* und damit wohl auch alles Uebrige, was Herodes betrifft (S. 245), die Aussprüche über die Zerstörung Jerusalems 19, 41. ff. 23, 28 (S. 230), die Berufung des Petrus (S. 229. 252), die Heilung des Paralytischen (ebd.), der Hauptmann von Kapernaum (S. 229), der Reisebericht von 9, 51 an (S. 236), die schon 9, 51 erwähnte, V. 44. ff. mit der Auferstehungsgeschichte (V. 25. ff.) verwandte Himmelfahrt 24, 44—51, die hier nicht wie bei Matthäus fehlen konnte, weil, je bestimmter die Erscheinungen Christi vor seinen Jüngern fixirt und je näher sie der gewöhnlichen irdisch-menschlichen Realität gerückt waren, desto weniger die Darstellung seiner Erhebung über diese irdische Welt fehlen durfte, sodann die von Lukas ganz als Vorbild dieses Scheidens Jesu von der Erde behandelte Verklärung, die Darstellung der Verurtheilung und Kreuzigung, die 23, 6. ff. mit 3, 19 und 13, 31 (Herodes), 23, 5 mit der in Vergleich zu Matthäus und Markus früher angesetzten Reise nach Judäa (9, 51) und mit der Erwähnung Judäa's 7, 17 (vgl. S. 232) sich berührt. Weiterhin führt auf dieses Evangelium zurück die hohe Bestimmung, die 22, 31. f. Petrus angewiesen wird (*σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου κ. τ. λ.*) in ähnlicher Weise, wie er schon 5, 10 (vgl. Ewald zu d. St.) als der Jünger erscheint, der von Jesu zuerst und für sich allein berufen wird und durch seinen Anschluß an ihn auch Andere nach sich zieht, ebenso die übrigen Reden bis V. 38 (S. 250). Auch die in unsrem Evangelium (S. 141) nicht mehr vollständig erhaltene Darstellung der Belehrungen des Täufers und der Empfänglichkeit, mit welcher dieselben im Gegensatz zu der Gleichgültigkeit der höhern Klassen von dem niedern Volk aufgenommen worden waren (3, 10. 12. 14. 21. vgl. 20, 6), gehört in diese Quelle *), die ebenso auch (13, 17.

---

*) Dagegen scheint 7, 18—38 (die Botschaft des Täufers) gefehlt zu haben,

19, 48. 5, 1) ihrer ganzen Tendenz gemäß die Anhänglichkeit des Volks an Jesum im Gegensatze zu der Feindschaft der Pharisäer und Schriftgelehrten in sehr starken Farben darstellte. Aus letzterem Grund sind weiter zu ihr zu rechnen die Schilderung des mächtigen Eindrucks, den Jesus bei seinem ersten Auftreten in Kapernaum machte (besonders V. 42), und ebenso alle Stellen, welche die von Stufe zu Stufe sich steigernde Verehrung der ὄχλοι für Jesum schildern, 5, 15. 6, 17—19. 8, 40. ff. (wo die heilende δύναμις wie 5, 17) und 9, 43, damit aber zugleich auch die Erzählungen, zu denen diese Stellen gehören, soweit sie von Matthäus abweichen, nämlich die Dämonenaustreibung in Kapernaum (S. 241) und im Gebiet von Gerasa, die Tochter des Jairus, die Heilung des Mondsüchtigen, und zwar um so mehr, als die beiden letztern mit der Todtenerweckung in Kap. 7 die Bezeichnung der von Jesu Geretteten als „μονογενεῖς“ gemein haben. Was die **Reden** betrifft, welche diese Quelle enthielt, so mußte sie auf der einen Seite die Reise nach Jerusalem natürlich auch mit Redestücken (διδάσκων καθ᾽ ὅλης τῆς Ἰȣδαίας ἕως ὧδε 23, 5) ausstatten, daher z. B. die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig erst hier ihre Stelle bekamen; andrerseits aber haben wir S. 234 bereits gesehen, daß sie **zwischen Kap. 9 und 20 unmöglich so viele Reden und Fakta enthalten konnte als unser Evangelium**; die Reden scheinen meistens kurz gewesen zu sein, in der Art, die man 3, 10. ff. 13, 1—5. 6—9. 18—21. 32—35 wiedererkennt; man darf daher annehmen, daß jedenfalls die kurzen Stücke 9, 46—50 (vgl. dag. Matth. 18, 1—35). 9, 56—62. 11, 1. ff. (wo wieder die Voraussetzung der engen Verwandtschaft zwischen der Lehre des Täufers und der Lehre Jesu durchblickt) gleichfalls in diesem Evangelium enthalten waren. Das Stück 13, 1. ff. lag nach V. 1 (παρῆσαν δέ τινες ἐν τῷ αὐτῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων) zu schließen, dem Lukas in bestimmter chronologischer Verbindung mit dem Vorhergehenden, mithin wahrscheinlich bereits in einer historischen Schrift vor; aus demselben Grunde muß aber auch schon von Kap. 12 Manches in derselben gestanden haben. Ebenso war mit der Warnung vor Herodes (13, 31 ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ

weil diese Erzählung auf Johannes ein weniger günstiges Licht wirft. Wahrscheinlich ist dieß die Ursache davon, daß Lukas in diesem Abschnitt ganz von Matthäus abhängig ist (S. 142. ff.).

προσῆλθόν τινες Φαρισαῖοι) ursprünglich ganz bestimmt verbunden und daher wohl schon in dieser Schrift enthalten die in Vergleich mit Matth. 7, 13. 22. f. 8, 11. 12. 25, 1. ff. 19, 30 — 20, 16. so kurze Perikope 13, 23—30, die offenbar eine für ein Evangelium, wie wir es hier voraussetzen, ganz charakteristische epitomatorische Zusammenstellung einer Reihe von Hauptlehren Jesu ist. Ganz dasselbe gilt von 17, 1—4. In den eschatologischen Partien dieser Schrift (die ja solche nothwendig haben mußte) sind wiederum die Beziehungen auf Judäa und Jerusalem (21, 22. ff.), die nicht wohl alle blos von Lukas herrühren, charakteristisch. An Reden gegen die Pharisäer (z. B. Kap. 5—7. 19. 20) war diese Schrift ihrer Tendenz zufolge ziemlich reich, wie denn wohl schon in ihr die antijüdische Fassung der Parabel 19, 12. ff. enthalten war (s. unten). Die Reden an die Jünger waren, wie aus 17, 1—4. 21, 5—36 (nach Abzug der Zusätze des Lukas), wahrscheinlich auch aus 9, 46. ff. zu schließen ist, viel kürzer als bei Matthäus, sie trugen, da für dieses Evangelium das Höhere, Uebermenschliche der Person und Sache Jesu schon die Hauptsache war, wohl bereits den Charakter scharfer und tadelnder Aufforderungen, ihrer hohen Bestimmung sich würdig zu machen, an sich (vgl. S. 201), mußten aber, weil ebenso auch die Feindschaft der oberen Klassen gegen das Evangelium sehr stark hervorgehoben war, auch viele Ermunterungen zu furchtlosem Vertrauen enthalten, daher (s. S. 168) die lukanische Bergrede, die namentlich auch auf Verfolgungen von Seiten der jüdischen Hierarchie anspielt, in der Hauptsache schon innerhalb dieses Evangeliums gestanden haben muß. Auch an Ermahnungen zu innerem Frieden konnte es, wenn die Schrift auf äußere Bedrängnisse so bestimmte Rücksicht nahm, nicht fehlen, daher wohl nicht nur 9, 46—50 und 17, 1—4, sondern auch 22, 24. ff. (vgl. S. 167) in ihr enthalten und wohl absichtlich gerade auf den feierlichen Moment des letzten Mahles Jesu mit den Seinigen verlegt war. Daß in einer Schrift dieser Art die Ermahnungen zur Treue 22, 31. ff. und zur Gefaßtheit auf Gefahr und Bedrängniß V. 35. ff. ganz an ihrem Platze waren, versteht sich von selbst. Auch die Erzählung von Maria und Martha stand wohl bereits in diesem die Reise Jesu nach Judäa ausführlicher als Matthäus darstellenden Evangelium. Der Vorfall in Nazareth 4, 16. ff. trägt zwar in der Gestalt, in welcher er jetzt vorliegt, sehr bestimmt lukanische Sprachweise an sich (λόγοι τῆς χάριτος A.G. 14, 3. 20, 32; πάντως A.G. 28, 4;

ἀτενίζοντες A.G. 3, 4. u. f., ἐμαρτύρουν αὐτῷ A.G. 22, 5 u. f.), war aber deßungeachtet der Hauptsache nach wohl schon in diesem Evangelium enthalten, das in seinen Schilderungen auch sonst stärkere Farben und Kontraste (namentlich auch das überraschende Eintreten unerwarteter Ereignisse 5, 8. 24, 15. 36) liebte und durch seine ganze Tendenz sich darauf angewiesen sehen mußte, die Nichtanerkennung Jesu von Seiten der Bewohner Nazareths in eine Nichtanerkennung Nazareths als passenden Ortes seiner Wirksamkeit von Seiten Jesu umzuwandeln (s. S. 205). Auch der eigenthümliche Zug, daß Jesus namentlich vor bedeutenderen Akten seiner messianischen Wirksamkeit sich in die Einsamkeit zurückzieht, um zu beten (5, 16. 6, 12. 9, 18. 11, 1. 3, 21), scheint diesem Evangelium anzugehören, welches damit ohne Zweifel die hohepriesterliche Thätigkeit Jesu für sein Volk (vgl. 19, 41. 23, 34. 43) ausdrücken wollte (s. hierüber S. 244); die Setzung des πνεῦμα ἅγιον statt der βασιλεία θεοῦ in der ersten Bitte des Vaterunsers (11, 2. vgl. V. 13) trifft damit zusammen, daß 3, 21. f. der heilige Geist auf Jesum, während er im Gebet begriffen ist, herniedersteigt; das Gebet erscheint hier wie Jak. 5, 13. ff. (vgl. S. 222) als das Mittel, durch welches die Kräfte des göttlichen πνεῦμα (z. B. die Heilkraft Jesu selbst vgl. 5, 16 und 17) errungen werden (wovon auch Matth. 17, 21 τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ eine Spur erhalten ist). Die Fassung der Himmelsstimme bei der Taufe (3, 22), die in manchen Handschriften des Lukas sich findet, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, läßt sich nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, daß der Evangelist selbst (vgl. A.G. 13, 33) noch so geschrieben hatte (da man sonst nicht sieht, warum diese Variante eben nur in das dritte Evangelium gekommen sein sollte); auch dieß führt uns auf ein jüdisch-christliches Evangelium zurück, das sich wie 19, 46. 24, 25. ff. 44. ff. 4, 25—27 (πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἠλίου κ. τ. λ.) noch näher an das alte Testament anschloß, als es im jetzigen Lukas sonst der Fall zu sein pflegt. Aber freilich entsteht aus dieser Annahme die Schwierigkeit, daß in Folge hievon die Vorgeschichte 1, 5 — 2, 40, nach welcher Jesus nicht erst seit der Taufe, sondern schon durch seine Geburt der Χριστός und υἱὸς θεοῦ ist, von Kap. 3 getrennt und einer besonderen Quelle zugewiesen werden zu müssen scheint, wofür man auch den Umstand geltend machen könnte, daß die Genealogie 3, 23. ff., wie man aus dem Einschiebsel ὡς ἐνομίζετο sieht, ur-

sprünglich einer Quelle entlehnt ist, welcher Jesus noch als Sohn Josephs galt. Je zahlreichere und bestimmtere Aehnlichkeiten wir oben zwischen der Vorgeschichte und denjenigen Stücken gefunden haben, die wir unsrem judäischen Evangelium zuweisen müssen, desto weniger scheint sich unsre bisherige Voraussetzung über das letztere durchführen zu lassen, sondern unter den Stücken, die wir demselben zugewiesen, eine Trennung gemacht werden zu müssen, bei welcher jedenfalls die Kap. 1 und 2 am nächsten verwandten Stücke (Jüngling von Nain, Zerstörung Jerusalems 19, 41. ff., Erscheinung in Emmaus) mit der Vorgeschichte, andere aber mit der Kap. 3 zu Grund liegenden Quelle in Eins zusammenzunehmen wären. Allein aus der Art und Weise, in welcher Justin, der unsre Synoptiker schon kannte, dial. c. Tr. 87. f. die aus dem *σήμερον γεγέννηκά σε* möglicherweise sich ergebende Meinung abzuwehren sucht, daß Jesus erst bei der Taufe der *υἱὸς θεȣ͂* geworden sei, folgt, wie Hilgenfeld (Evv. Justin's S. 165) gezeigt hat, daß er diese Fassung wo nicht in allen, so doch gerade in den bedeutendsten seiner Evangelien vorfand, und ebendarum auch in solchen, die bereits die übernatürliche Geburt enthielten (da die Evangelien der letztern Art für Justin gerade die wichtigsten und von ihm vorzugsweise gebrauchten waren), und es kann folglich auf die Stelle 3, 22 eine Trennung zwischen Kap. 3 und der Vorgeschichte nicht gegründet werden, und zwar um so weniger, da die Schilderung der Thätigkeit des Täufers in Kap. 3 (V. 21 *ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν*; V. 15 *διαλογιζομένων πάντων* und die Ermahnungen an die verschiedenen Volksklassen V. 10. ff.) ganz mit 1, 17. 77. ff. übereinstimmt und auch in Kap. 3 Johannes mit ganz besonderer Bedeutung und Wichtigkeit hervortritt, was so weit geht, daß V. 21, nachdem bis V. 20 eine vollständige (obwohl V. 18—20 abgekürzte) Darstellung seiner Thätigkeit und Geschichte gegeben ist, die Taufe Jesu nur ganz kurz und obenhin nachgetragen wird (über die weitere Verwandtschaft der Vorgeschichte mit Kap. 3. 7. 13 u. s. vgl. S. 242. ff.). Man könnte etwa auch das weitere Bedenken erheben, daß der lyrische Schwung der Reden in Kap. 1 und 2 mit der zum Theil (3, 11. ff.) farblosen Kürze der Reden in dieser Quellenschrift nicht zusammenstimme, allein bilderreich sind dieselben in der Regel doch (4, 23. 5, 10. 9, 58—62. 13, 6. ff. 24. ff. 19, 40. 22, 31. ff.) nicht weniger als z. B. 2, 34. 35, und bei den Hymnen des ersten Kapitels ist der Umstand in Rechnung zu ziehen, daß der Verfasser sich hier voll-

kommen frei bewegen konnte, was 3, 11. ff. und sonst nicht der Fall war; es findet hier ein ähnliches Verhältniß statt, wie z. B. zwischen den poetischen Schilderungen und Ergüssen des Buchs Sirach (Kap. 24. 43. ff.) und seinen prosaisch gehaltenen didaktischen und paränetischen Bestandtheilen. Aus der Genealogie läßt sich nichts Sicheres schließen; sie kann schon in der Quellenschrift hier oder anderswo gestanden sein (indem es in Judäa, wo die nächsten Verwandten Jesu an der Spitze der Christenheit standen, nicht an solchen Genealogien fehlen konnte), ja es muß sich so verhalten haben, da eine Schrift, welche der Wirksamkeit Jesu und seines Vorläufers eine so innige Beziehung auf das Volk Israel gab, wie es in Kap. 1 und 2 geschieht, auch eine davidische Genealogie nicht bei Seite lassen konnte (was man annehmen muß, auch wenn man mit Ewald die Vorgeschichte nebst 7, 11—17 u. s. einem eigenen Werke zuweisen wollte). Durch die Hinzunahme der beiden ersten Kapitel tritt der jüdisch-christliche Charakter und die judäische Entstehung und Tendenz des Ganzen erst vollends in ihr ganzes Licht, weil hier die 7, 16. 24, 21 und sonst blos vorausgesetzte Anschauung von Jesu direkt ausgesprochen und die 11, 1. 20, 6 sich zu erkennen gebende enge Verbindung zwischen Jesu und dem großen Propheten aus Judäa bestimmt dargestellt und sogar auf ein Verwandtschaftsverhältniß beider Männer zurückgeführt wird; nur ein Schriftsteller, der so innig wie der Verfasser der Vorgeschichte von der Anschauung durchdrungen war, daß der ursprüngliche Zweck der Sendung Johannis und Jesu kein anderer gewesen sei als der, das Volk Israel in den Besitz der längst ersehnten messianischen Zeit zu setzen (die „Heimsuchung des Volks“ von Seiten des Gottes seiner Väter), nur ein solcher Schriftsteller konnte sich berufen fühlen, gerade solche Thaten und Reden Jesu, welche diesen Zweck aussprechen und zu lebendiger Darstellung bringen, zu sammeln und der evangelischen Geschichtschreibung einzuverleiben; nur ein Solcher kann der Urheber einer Schrift sein, in welcher die begeisterte Erinnerung an die ebenso großartige als menschenfreundliche Wirksamkeit Jesu in allen Gebieten des jüdischen Landes und der Schmerz über die unheilvolle Verschmähung derselben von Seiten seiner Oberhäupter noch überall durchklingt, und wir müssen daher bei der Annahme stehen bleiben, daß der priesterliche Verfasser der Vorgeschichte (s. S. 244) auch der Urheber der mit ihr verwandten Partien des übrigen Evangeliums sei. Dieses Evangelium war das erste, welches den Be-

gebenheiten und Handlungen der evangelischen Geschichte den Vorrang vor den Lehren einräumte und namentlich sich bestrebte den Tod Jesu, dieses *σκάνδαλον* für die Juden, als die nothwendige Erhebung des Messias zu seiner himmlischen Herrlichkeit aufzufassen, während Matthäus dabei stehen geblieben war, die Unschuld und die göttliche Sendung des Gekreuzigten durch das eigene Zeugniß seiner Feinde und durch einige außerordentliche Ereignisse bei seinem Tode zu beurkunden. Wir können den Standpunkt, auf den es sich stellte, nicht besser bezeichnen als durch einige Stellen der ersten Kapitel in der Apostelgeschichte, welche ihn geradezu aussprechen (2, 22 *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δὶ αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν* —, V. 36 *κύριον αὐτὸν καὶ Χριϛὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν*, 3, 21 *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταϛάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ ϛόματος τῶν ἁγίων ἀπ᾽ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν*, vgl. Luk. 1, 70). Die übernatürliche Geburt tritt freilich in diesen und andern Stellen (3, 13 *τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν*. 4, 27 *ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας*) nirgends hervor, sondern mehr der Begriff des *προφήτης* 3, 22 (wie Luk. 7, 16. 13, 33. 24, 19), der in der Vorgeschichte fehlt, die Würde des *Χριϛός* ist nach A.G. 2, 36. 4, 27 Jesu erst ertheilt (mit der Taufe oder erst mit der Auferstehung und Erhöhung 2, 33, wo der nur aus einem hebräischen Original erklärbare Dativ *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* zu bemerken ist), daher man auch von hier aus wieder auf die Annahme zurückgeführt werden könnte, Lukas habe eine eigene Kindheitsgeschichte und neben ihr ein Evangelium und eine Darstellung der ältesten Geschichte der jerusalemischen Gemeinde vor sich gehabt, in welchen Jesus erst der durch die Taufe mit dem göttlichen Geist „gesalbte", durch Tod und Auferstehung zum *κύριος* erhobene Sohn Davids und „Diener Gottes" war, der sich während seines Lebens durch „Zeichen und Wunder" insbesondere auch als der von Moses verheißene *προφήτης* erwiesen hatte; allein es ist zu beachten, daß auch dem Verfasser der Vorgeschichte nicht die übernatürliche Erzeugung, die er blos voraussetzt und zu seiner poetischen Schilderung des Verhältnisses Jesu zu Johannes verwendet, sondern die davidische Abkunft Jesu und seine Bestimmung der Erbe seines Vaters David zu werden die Hauptsache (1, 32. 33. 2, 11), und daß die Idee des *προφήτης* doch immer nur ein Nebenbegriff ist, der wohl

bei der Darstellung des Lehrens und Wirkens Jesu, nicht aber bei der Erzählung seiner Geburt seinen Platz finden konnte, während auf der andern Seite in der Apostelgeschichte (obwohl auch hier das ἅγιος παῖς an τὸ γεννώμενον ἐκ σῦ ἅγιον Luk. 1, 35, ὁ ἅγιος τῦ θεῦ 4, 34 erinnert) den Juden gegenüber die dem Gebiet des Innerchristlichen angehörige Lehre von der übernatürlichen Empfängniß nicht anwendbar war. — Die hohe Stellung, welche hienach dieses Evangelium der Person Jesu anwies, stimmt auch ganz mit dem Umstande zusammen, daß es, wie zum Theil schon Matthäus gethan hatte, seiner israelitisch nationalen Tendenz ungeachtet die Heiden vom Messiasreich nicht nur nicht ausgeschlossen wissen wollte, sondern die Berufung derselben zur Theilnahme am Evangelium als eine Thatsache auffaßte, welche, als nothwendige Folge des jüdischen Unglaubens, schon von Jesus selbst vorausgesehen und (durch die Erwählung der 72 Jünger, s. unt.) vorbereitet worden, nicht aber, wie es nach Matth. 10, 5. 6 den Anschein hatte, erst hintennach gegen den ursprünglichen Sinn des Stifters erfolgt sei; der Universalismus des christlichen Heils war in diesem Evangelium zwar noch nicht der positive Grundgedanke des Ganzen, wie aus der Vorgeschichte und den ihr verwandten Partien der übrigen Geschichtserzählung hervorgeht; aber er war als ein berechtigtes und wesentliches Moment des ursprünglichen Christenthums selbst anerkannt, weil eben jener bei Matthäus vorliegende Widerspruch zwischen dem Ursprünglichen und Dem, was sich später daraus entwickelt hatte, beseitigt werden sollte; kurz das Evangelium nahm etwa denselben Standpunkt ein, wie die Apokalypse, welche von Christus, obwohl er zunächst blos der Sohn David's, der Löwe aus dem Stamme Juda ist, doch die Herbeiführung einer neuen Theokratie erwartet, an welcher nicht nur Israeliten, sondern auch Menschen aus andern Völkern und Zungen theilhaben, mittelst welcher auch den Heiden die Macht und Herrlichkeit des Einen Gottes offenbar werden soll (7, 9. ff. 21, 24—26, vgl. hiemit Luk. 2, 32 *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαῦ σῦ Ισραήλ*). Aus der universelleren Richtung dieses Evangeliums erklären sich nicht nur Aenderungen wie 8, 39 (S. 196), sondern namentlich die Stelle 9, 51. ff., welche ganz dazu geeignet war daran zu erinnern, wie der Messias Israels „sein Mitleiden auch auf die ἔθνη ausgedehnt habe" (Clem. hom. 3, 19), um hiedurch auch seinem Volk Israel zu zeigen, daß er dazu gekommen sei, überall „das Verlorene zu

retten", und darauf hinzuweisen, daß seine Wirksamkeit nicht auf Israel beschränkt sei, sondern im Falle fortwährender Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes auch noch andere Gebiete aufzusuchen wissen werde. Die Entstehung dieses Evangeliums kann einerseits nicht vor der Zerstörung Jerusalems, andrerseits nicht sehr viel später als dieses Ereigniß angesetzt werden, da die Erinnerung an dasselbe noch so ganz besonders stark und lebhaft ist, und da die Stelle 13, 1 (S. 231) möglicherweise eben dieser Schrift ursprünglich angehören könnte. Später als das Matthäusevangelium, welchem es z. B. die Versuchung und Verklärung entnommen haben muß (vgl. S. 88. ff.), ist es allerdings entstanden; es geht dieß namentlich auch aus der Kindheitsgeschichte hervor, in welcher das Verhältniß beider Darstellungen dieses ist, daß Matthäus das erst in die Geschichte einführt, was in der Luk. 1. 2 vorliegenden Erzählung bereits die vorausgesetzte und nun weiter ausgeführte Grundlage des Ganzen ist. Bei Matthäus wird einfach erzählt, daß Jesus in übernatürlicher Weise erzeugt sei, bei Lukas erst kommen die Vorbereitungen hinzu, durch welche ein so außerordentliches Ereigniß eingeleitet werden muß, wenn es nicht gar zu unvermittelt und unerwartet für die dabei betheiligten Personen eintreten und zugleich seine unendlich hohe Bedeutung gehörig in's Licht gesetzt werden soll; bei Matthäus wird die Geburt Jesu in Bethlehem aus der alttestamentlichen Prophetie eben erst abgeleitet und die nun hieraus entstehende Schwierigkeit, daß Jesus, obwohl er und seine Familie nach Nazareth gehörten, in Judäa geboren sein soll, noch in ganz einfacher Weise dadurch bei Seite geschafft, daß Bethlehem geradezu als ursprünglicher Wohnort des Joseph und der Maria behauptet und sodann 2, 1—23 eine Erzählung gegeben wird, welche erklären soll, wie es kam, daß die Familie Jesu Judäa verlassen mußte und auch später nicht wieder in dieses Land zurückkehren konnte, sondern sich in Galiläa ansiedelte; bei Lukas aber ist bereits wieder ein Weg dazu gefunden, die nazarethanische Herkunft Jesu mit der bethlehemitischen Geburt zu vereinigen und so Beides, die Erinnerung an die wirklichen geschichtlichen Verhältnisse und die Prophetie, welche bei Matthäus in einen Widerspruch zu einander gekommen sind, wieder auszugleichen. Durch die Stelle im Hymnus des Zacharias, welche von der nun anbrechenden messianischen Zeit Befreiung aus der Macht der Feinde des jüdischen Volks und ungestörten Gottesdienst (*λατρεύειν αὐτῷ — πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν*) erwartet, könnte

man sich freilich versucht finden, für die lukanische Kindheitsgeschichte in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zurückzugehen, in welcher die palästinensische Christenheit noch eine ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τȣ̃ Ἰσραήλ durch den vom Himmel wiederkehrenden Messias und damit auch eine Herstellung ungestörten Gottesdienstes in der ἁγία πόλις erwarten konnte; aber man darf jene Worte des Zacharias nicht als buchstäblichen Ausdruck der Anschauungen des Schriftstellers fassen, da ja dieser, er mochte so früh schreiben und so durchaus jüdischnationelle Messiashoffnungen hegen als er wollte, doch jedenfalls ein Messiasreich erwartete, dessen Theilnehmer im Besitze der ζωὴ αἰώνιος sein würden, wozu z. B. das πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν in seinem wörtlichen Sinne genommen nicht paßte; er läßt den Zacharias, der an der Grenze des alten und des neuen Bundes steht, (und zwar zudem vielleicht nach dem Vorbilde älterer Darstellungen) im Geist des erstern reden, was geschichtlich ganz treffend und sachlich ganz unverfänglich war, da die so von ihm ausgesprochenen Hoffnungen ihrem wesentlichen Gehalte nach auch für den Verfasser doch richtig waren, und da eben die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen hier hervorgehoben werden sollte. Der Standpunkt des Verfassers ist auch hier derselbe mit dem des Apokalyptikers, welcher gleichfalls von der durch den Messias herbeizuführenden Theokratie namentlich bleibenden Schutz ihrer Theilnehmer gegen alle ihre Feinde (20, 4—10. 21, 24—26) und damit auch die Möglichkeit ihrem Herrn und Gott ungestört in alle Ewigkeit zu dienen (λατρεύσȣσιν αὐτῷ 22, 4) erwartet. Ohne Zweifel war seine Schrift ein auf der Grundlage des älteren Markus entstandenes petrinisches Evangelium; es ist dieß mit Sicherheit zu schließen aus der hohen Bedeutung, welche dieser Apostel 5, 1. ff. 22, 31. f. einnimmt und in der ursprünglichen, noch nicht verkürzten Fassung von Stellen wie 9, 20 und 24, 34 (wo eine Erzählung einer dem Petrus zu Theil gewordenen Christophanie zu Grund liegt) einnehmen mochte, und es stimmt diese Annahme auch mit dem toleranten Sinne des Verfassers gegen die Heidenwelt zusammen. Die Stelle 22, 32 σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τȣ̀ς ἀδελφούς σȣ zeigt, daß dasselbe (vgl. 24, 21) das Wanken des Glaubens der Jünger an Jesus noch viel stärker als Lukas dargestellt hatte und Petrus als den Apostel betrachtete, der am meisten dazu beitrug, die Verzagten und Versprengten wieder zu sammeln und aufzurichten (vgl. oben S. 255 und Mark. 16, 7. 1 Kor. 15, 5);

mit dieser Darstellung stimmt auf merkwürdige Weise überein die Angabe Justin's dial. 53 *μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ διεσκεδάσθησαν*, ap. mai. 50 *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτȣ̃ πάντες ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι αὐτόν* und dial. 106 *μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίςασθαι αὐτȣ̃ ὅτε ἐσταυρώθη*, eine Angabe, die wie die Himmelsstimme bei der Taufe (S. 259) auf ein Evangelium, wie wir es hier voraussetzen, (obwohl auf eine spätere griechische Bearbeitung desselben) zurückzuführen ist, da sie sonst bei diesem überall an schriftliche Nachrichten über die Geschichte Jesu sich haltenden Schriftsteller unerklärlich wäre. Auch der Ausspruch Jesu Clem. hom. 3, 53 *ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν εἰπὼν Προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος* etc. kann, da die Homilien das ebionitische Matthäusevangelium noch nicht kennen (S. 126), nur in einem älteren judenchristlichen Evangelium gestanden haben, und in welchem besser als eben in diesem Petrusevangelium, das Luk. 4, 18. ff. Jesu eine ganz ähnliche Erklärung in den Mund legt (*πνεῦμα κυρίȣ ἐπ' ἐμὲ — σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη*), das Jesus so oft *προφήτης* nennt, und dessen Fortsetzung in A.G. 3, 22 den Petrus Jesum als den Deut. 18 verheißenen Propheten bezeichnen läßt? Wenn Lukas 1, 1. 2 von „vielen" Darstellungen der evangelischen Geschichte spricht, die auf die Auktorität von *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* zurückgingen, so konnte er nicht blos Matthäus und den ältern Markus (welcher letztere keine eigentlich geschichtliche Schrift war), er mußte vielmehr jedenfalls noch ein drittes Geschichtswerk dieser Art vor sich haben, und vielleicht weist gerade der Ausdruck *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* auf Petrus hin, da (von Johannes, den Lukas noch nicht kannte, abgesehen) unter den Aposteln, auf die man Evangelien zurückführte, nur Petrus ein *ἀπ' ἀρχῆς α.* im eigentlichen Sinne des Wortes war. Wir werden später finden, daß im ältern Markus die Ereignisse beim ersten Auftreten Jesu in Kapernaum ebenso erzählt waren, wie bei Lukas; wir sahen früher (S. 109), daß seine Wundererzählungen zum Theil von denen des Matthäus verschieden waren und (z. B. die Heilung des Blinden in Jericho) Lukas näher standen, und können daher nicht zweifeln, daß er für den Verfasser des hier vorausgesetzten Evangeliums (obwohl derselbe auch Matthäus benützte) bei den galiläischen Ereignissen eine Hauptquelle war, und dieß einmal zugegeben, so ist es ganz natürlich, daß auch dieses neue Evangelium, das großentheils nur eine Ueberarbei-

tung jener älteren petrinischen Schrift enthielt und namentlich manche auf Petrus bezügliche Elemente nachzutragen suchte, die Auktorität dieses Apostels für sich in Anspruch nahm und so dem Lukas als eine auf petrinischer *παράδοσις* ruhende *διήγησις* zukam. Daß man die in unsern Evangelien nicht zu findenden Citate Justins und der Homilien nicht auf abweichende Recensionen unsrer Synoptiker (wie Ritschl will) und ebensowenig auf eigentlich apokryphische oder gar häretische Evangelien zurückführen kann, indem namentlich die Homilien so orthodox kirchlich sind, daß sie allem Anscheine nach sogar das vierte Evangelium benützen, wird später (bei Markus Abschn. V.) nachgewiesen werden; daß sie ein Petrusevangelium voraussetzen, ist durchaus wahrscheinlich, weil wir wissen, daß ein orthodoxes, höchstens in wenigen Einzelheiten zu beanstandendes Petrusevangelium wirklich existirt hat und von jüdischen und katholischen Christen des Orients gebraucht wurde, während andere judenchristliche Evangelien mit Ausnahme des Matthäus nie in kirchlichem Gebrauche waren; daß man ebenso wie die Frage nach der Quelle jener Citate auch die nach der Hauptquelle des Lukas nur durch die Annahme dieses Petrusevangeliums befriedigend lösen kann, ist im Obigen bereits hinlänglich gezeigt, und daß diese Annahme durch die schwerlich zufällige Verwandtschaft justinischer und klementinischer Anführungen mit lukanischen Stellen in merkwürdiger Weise bestätigt wird, kann gleichfalls nicht wohl in Abrede gestellt werden. Sehr zu beachten ist neben diesen Spuren des Petrusevangeliums weiter auch die Stelle Clem. Strom. VI. p. 636, wo es heißt: *Φησὶν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποςόλοις Ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τȣ̃ Ἰσραὴλ μετανοȣ̃σαι καὶ διὰ τȣ̃ ὀνόματός μȣ πιςεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι· μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ οὐκ ἠκȣ́σαμεν.* Diese Worte, obwohl zunächst nicht dem *εὐαγγέλιον*, sondern eher dem *κήρυγμα Πέτρȣ* entnommen, weisen uns doch auf das erstere zurück, sie sind wohl nichts Anderes als eine kurze, jedoch bereits universalistischer gehaltene Zusammenfassung Desjenigen, was ursprünglich an der Stelle Luk. 24, 47. ff. (vgl. 1, 54. 2, 32. A.G. 3, 25. 26) gestanden ist, sofern man ja nothwendig annehmen muß, daß in dem petrinischen Evangelium den zwölf Aposteln die Weisung gegeben war, trotz der Feindschaft, welche die Häupter der jüdischen Nation gegen Jesum geübt, die Bekehrung Israels fortwährend zu ihrer ersten Aufgabe zu machen (wovon bei Lukas noch das *ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερȣσαλήμ*

oder 'Ιουδαίας 24, 47. A.G. 1, 8 übrig ist), aber im Fall einer bleibenden Verstocktheit der Mehrzahl auch Heiden die Theilnahme an dem Messiasreich anzubieten (vgl. 9, 51 und die übrigen hieher gehörigen Stellen). Endlich ist dieses Petrusevangelium auch dazu geeignet, uns einen (auf anderem Wege schwerlich zu findenden) Aufschluß über das ursprüngliche Gebiet zu geben, dem wir die 70 oder 72 Jünger zuzuweisen haben. Diese 72 werden von Lukas sichtbar ausgezeichnet durch das hohe Gewicht, das er auf ihre Aussendung legt; aber nur um so mehr fällt es auf, daß so gar wenig von ihnen berichtet wird und daß sie 10, 20 eigentlich nur zurückkehren, um von Jesu eine ziemlich niederschlagende Ermahnung zur Demuth zu erhalten. Dieser Widerspruch ist blos durch die Annahme zu lösen, daß die Erzählung ursprünglich in einer Schrift stand, welche bereits die Aussendung der 72 berichtete, aber dieselben den 12 nicht schon über-, sondern vielmehr mit Absicht noch unterordnete. Diese Schrift aber kann nur eine solche gewesen sein, welche wie die hier von uns vorausgesetzte die Bekehrung Israels als Hauptzweck der Thätigkeit Jesu und seiner 12 Apostel betrachtete, zugleich jedoch den Verhältnissen einer spätern Zeit gemäß auch die Ausdehnung des messianischen Heils zur Heidenwelt anerkannte und sie auf Jesus selbst zurückzuführen suchte; dieß Beides, daß die Zwölf wenigstens vorerst auf Israel sich beschränken (vgl. Matth. 10, 5. 6), deßungeachtet aber auch für die „Verlorenen" in der heidnischen Welt gesorgt werden sollte, glich sie aus durch die Erzählung von den 72 Heidenmissionären (denn dieß sind sie wegen der Zahl 72, die nur auf die 72 Nationen der Erde gehen kann, wie die δώδεκα auf die Stämme Israels), welche Jesus an der Grenze Samaria's ausgesandt haben sollte, und welchen wahrscheinlich in der Urschrift noch bestimmtere Anweisungen über ihre Wirksamkeit unter Nichtjuden gegeben waren als im jetzigen Lukas (der dieselben wegließ, weil er 24, 47. A.G. 1, 8 auch die Zwölf zu Heidenaposteln macht, um allen Partikularismus zu beseitigen). Nur in einer Schrift, welche die jüdische und nichtjüdische Mission unter verschiedene Jünger vertheilen wollte, um sowohl die ausschließliche Thätigkeit der δώδεκα für das Volk Israel als die Sorge für Bekehrung der Heidenwelt in gleicher Weise festzuhalten, hatte das Ganze seinen ursprünglichen Ort *).

---

*) Ewald's Erklärung, mit dem allmäligen Dahinschwinden der Zwölf seien

Bei Lukas sind die 72 rein überflüssig, weil auch die 12 das Evangelium bis an die äußersten Enden der Erde tragen sollen, und von ihm nur beibehalten, um zu zeigen, daß die 12 nicht die einzigen ἀπόςολοι waren; in einer derartigen Schrift aber bildeten sie eine unentbehrliche Vermittlung des Judaismus und Universalismus. Eine solche Schrift war eben dieses Petrusevangelium, in welchem eine die Heidenmission typisch vorbildende Erzählung dieser Art um so eher stehen konnte, als sich auch sonst in seiner Anlage eine symbolische Tendenz nicht verkennen läßt, indem z. B. der Fischfang des Petrus offenbar zugleich typisches Vorbild der erfolgreichen Thätigkeit ist, die Petrus im Dienste Jesu als ἀνθρώπȣς ζωγρῶν entwickeln soll; in ähnlicher Weise ist hier die Ernennung der 72 (mit welchen auch die Begleiter des Petrus in den Rekognitionen und Homilien verglichen werden können) eine vorbildliche Hinweisung auf die große Zahl von εὐαγγελισταί, welche einst das Evangelium zu allen Völkern tragen sollen. Auch mit einer andern Eigenthümlichkeit dieser Quellenschrift können die 72 in Verbindung gesetzt werden; wie sie sich nämlich von Matthäus dadurch unterscheidet, daß in ihr Alles, Personen und Ereignisse, über das gewöhnliche Maaß hinaus in's Große und Ueberschwengliche wächst, so sind auch diese 72 eine Vergrößerung des ursprünglichen Jüngerkreises, ein Wieder-

---

auch andere Begleiter Jesu wichtiger geworden, so daß man, was zuerst nur von den 12 galt (die Würde des Apostolats), auf eine weit größere Zahl von Jüngern übertrug und nun diese Zahl nach alttestamentlichen Vorgängen auf 72 (statt früher auf 12) festsetzte, Lukas aber, der bei Markus 12 und in einer spätern Quelle 72 fand, habe Beides mißverständlich so vereinigt, daß er zuerst 12, dann 72 aussenden ließ, ist, was die Annahme eines so rein zufälligen Mißverständnisses betrifft, sehr unwahrscheinlich, und zudem mit der Thatsache unvereinbar, daß man überall im ersten und zweiten Jahrhundert nur die 12 als Apostel, nie die 72 ihnen substituirt findet. Wenn auch allmälig andere μαθηταί wichtiger wurden, so folgte daraus nicht, daß man sie den 12, die Christus einmal für seine Apostel erklärt hatte, gleichstellte und so die 12 in den 72 untergehen ließ, aus welchem Untergange sie dann erst durch ein glückliches Mißverständniß unsers dritten Evangelisten wieder hervorgezogen worden wären. Hätte man die 72 (60) je den 12 gleichgestellt, so hätte man auch mehr von ihnen erzählt und überliefert, als wirklich geschehen ist. Solche Erklärungen sind aber freilich unvermeidlich, wenn man die inneren, dogmatischen Motive, die bei der Evangelienkomposition wirksam waren, stets in den Hintergrund drängt und sie nur da gelten läßt, wo sie zu verkennen eine Unmöglichkeit wäre, wie beim ersten und vierten Evangelium. Ueber die 72 ἔθνη vgl. Gieseler, Versuch rc. S. 128.

schein, den die großartige Verbreitung des Christenthums im Laufe des ersten Jahrhunderts auf die evangelische Geschichte zurückwirft. Sehr natürlich ist es ferner, daß die Heidenmission in einem Evangelium berücksichtigt war, das nicht Matthäus, sondern Petrus oder denjenigen Apostel, welcher unter den Zwölf noch am ehesten als Vertreter dieser universellen Richtung gelten konnte, an die Spitze stellte. Im Einzelnen ist außerdem noch *ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν κ. τ. λ.* V. 18 mit 22, 31 *ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς κ. τ. λ.* und 13, 16 *ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς* zu vergleichen. Daß die Annahme einer Benützung dieser Schrift von Seiten des Lukas durch die hiemit in ihr vorausgesetzte Berücksichtigung der universellen Bestimmung des Evangeliums unterstützt wird, bedarf gar keiner besondern Bemerkung. Die hauptsächlichsten Abweichungen derselben von unsrem dritten Evangelium sind bereits angegeben worden; daß die Sprache sehr hebraisirend, ja vielleicht die hebräische selbst war, geht nicht nur aus der Vorgeschichte, sondern auch aus Hebraismen wie 4, 36. 5, 17. 9, 51. f. hervor; wir wissen zwar nichts Bestimmtes von einem hebräischen Petrusevangelium, aber sein Gebrauch bei den Nazaräern war vielleicht eben auch durch diese seine ursprünglich hebräische Abfassung begründet, da diese Partei auf *εὐαγγέλια ἑβραϊκά* so großen Werth legte. — Die größern Redestücke zwischen Kap. 9 und 18 haben wir bisher bei Seite gelassen; wir müssen nun auch sie darauf ansehen, ob sie gleichfalls wenigstens zum Theil dem Petrusevangelium oder einer oder mehreren anderen Quellen zuzuweisen sind. Wenn wir hier zunächst von den S. 254 angegebenen äußern Merkmalen ausgehen, die auf Einfügung von Redestücken aus andern als den im übrigen Kontext benützten Quellen schließen lassen, so ist es an mehreren Stellen des Evangeliums unverkennbar, daß dem Evangelisten Redestücke zu Gebot standen, die ihm theils ohne alle nähere Zeitbestimmungen, theils mit ganz allgemeinen, eher auf eine Redensammlung als auf eine eigentlich historische Schrift zurückweisenden Angaben über ihre Zeit und Veranlassung zugekommen waren. So vor Allem 18, 1 und 9. Beide hier stehende Parabeln werden von Lukas mit kurzen Einleitungen versehen, die über die Zeit und Situation derselben gar nichts anzugeben wissen, sondern sich blos auf ihren didaktischen Zweck beziehen und ganz das Ansehen haben, als sollten hier, ehe mit V. 15 die mit den übrigen Evangelien Hand in Hand gehende Geschichtserzählung wieder beginnt, diese zwei Stücke noch an einem Orte, wo sie letztere nicht

unterbrechen, nachgetragen werden (V. 1 *ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προςεύχεσθαι αὐτὰς καὶ μὴ ἐγκακεῖν*; V. 9 *εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τὰς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅτι εἰσὶν δίκαιοι κ. τ. λ.*). Eine ähnliche, aller Zeitbestimmung entbehrende Einleitung, die sich durch das Unmotivirte der von den Jüngern ausgesprochenen Bitte als selbstgemachte Formel zum Zweck der Einfügung des Ganzen in die Geschichtserzählung zu erkennen gibt, hat die Perikope über Glauben und Werke 17, 5 (*καὶ εἶπαν οἱ ἀπόςολοι τῷ κυρίῳ Πρόςθες ἡμῖν πίςιν*); Dasselbe findet statt bei der vom dankbaren Samariter, indem hier (S. 236) entweder Lukas oder sein Gewährsmann die Einleitung *διήρχετο διὰ μέσα Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* beigefügt hat, um zu erklären, wie es kam, daß sich ein samaritanischer Aussätziger mit jüdischen zusammenfand. Ganz in gleicher Weise ist V. 20 über das *ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τῶν Φαρισαίων* zu urtheilen, da auch diese Formel blos die nun folgende Rede Jesu einleiten soll und aller nähern geschichtlichen Bestimmtheit ermangelt; noch mehr aber über 15, 1. 2, das blos zur Einführung der drei schwerlich so in Einem Zuge gesprochenen Parabeln über das „Verlorene" dient und sich sowohl durch den Mangel an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden als durch das „*πάντες*" (*οἱ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί*), namentlich aber durch das *ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες κ. τ. λ.* („es begab sich irgend einmal, daß ihm naheten u. s. w.") als eine ganz allgemeine, blos zur Einleitung des Gesprochenen dienende Eingangsformel zu erkennen gibt, wie sie eigentlich nur in einer Schrift, die nicht eine kontinuirliche geschichtliche Erzählung, sondern einzelne Reden und zwar hie und da mit Notizen über ihre äußere Veranlassung enthielt, an ihrem Platze war (vgl. 11, 14). Ganz in gleicher Weise verhält es sich mit 14, 25 (*συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί*) und mit Kap. 16, das sich an Kap. 15 unmittelbar mit einer vielleicht erst von Lukas herrührenden ganz allgemeinen Uebergangsformel anschließt. Daß die jetzige Verbindung zwischen 16, 1—12 (Haushalter) und 19—31 (Lazarus) wenigstens nicht geschichtlich ist, geht aus dem allgemein anerkannten Mangel an rechtem Zusammenhang in V. 13—18 mit völliger Bestimmtheit hervor. Auf eine nicht geschichtliche, sondern (die nothwendigsten historischen Notizen abgerechnet) blos Reden darstellende Schrift weist namentlich der Umstand hin, daß V. 18 offenbar die (gerade in diese Zeit der Reise Jesu fallende) Verhandlung über die Ehescheidung vorausgesetzt, von ihr aber

nur die Erklärung Jesu über ihre völlige Unerlaubtheit beibehalten ist. Auch die Notiz V. 14 ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ Φαρισαῖοι κ. τ. λ. läßt wegen der Allgemeinheit, mit der hier den Pharisäern das Prädikat φιλάργυροι beigelegt wird, eher auf eine das Geschichtliche nicht genauer referirende, sondern es nur in ganz allgemeiner Weise zur Erläuterung der Reden herbeiziehende Schrift schließen. Die Parabel von Lazarus hat mit der vom verlorenen Sohne sehr große Verwandtschaft, und noch mehr gehört sie ihrer Tendenz nach, wenigstens was den ersten Theil (V. 19—26) betrifft, mit der vom Haushalter (namentlich mit V. 9 ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους — εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς αὐτῶν) auf's Engste zusammen. Zu dem ihr unmittelbar Vorhergehenden, zu den Aussprüchen über Gesetz und Propheten paßt sie freilich nur ihrer zweiten Hälfte nach (V. 27—31), wo in deutlicher Beziehung auf die weltlichgesinnten höhern Klassen des Judenthums gesagt ist, daß, wer freilich Gesetz und Propheten nicht achte, auch für höhere Offenbarungen Gottes, wie sie durch Johannes begonnen, durch Jesus vollendet seien, unempfänglich und daher unrettbar verloren sei; aber es scheint, daß uns die Parabel nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vorliegt, sondern diese vielmehr eine andere war, in welcher sie sowohl zu den Aussprüchen V. 16. ff. in einer engern Beziehung stand, als auch innerhalb ihrer selbst einen bessern Zusammenhang hatte als in ihrer jetzigen Gestalt, bei welcher theils die Strafe des Reichen zu hart erscheint, theils V. 27—31 in gar keiner innern Verbindung mit V. 19. ff. da steht (vgl. die ähnlichen Fälle Matth. 22, 1—14. Luk. 19, 12—28). Eine solche passendere Form, in welcher namentlich die Hinweisung auf Gesetz und Propheten nicht erst nachträglich (V. 29) ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem Ganzen hinzutrat, ergibt sich ganz einfach, wenn man annimmt, daß sie ursprünglich einen Reichen darstellte, welcher wegen eines weltlich leichtsinnigen und sündhaften Lebens und zwar namentlich (vgl. 10, 37) wegen gesetzwidriger Gleichgültigkeit gegen einen Armen, durch dessen Unterstützung er für sein ewiges Heil hätte etwas thun sollen (s. V. 21, wo vor καὶ οἱ κύνες κ. τ. λ. etwa die Worte ἀλλ' οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ wie 15, 16 ausgefallen zu sein scheinen, da der Zusammenhang eine solche Ergänzung fordert), vielleicht auch wegen μοιχεία im Sinne von V. 18 (etwa mit Anspielung auf Herodes Antipas, vgl. 13, 31. Schleiermacher S. 206) verdammt wurde, obwohl er sich an den Stammvater Abraham um

Gnade wandte (vgl. 3, 8. 13, 25—30). In dieser Gestalt bildete sie einen passenden Gegensatz zum verlorenen Sohne, der auch das Gesetz Gottes verletzte, aber noch zur rechten Zeit in sich ging und Vergebung fand, und ebenso einen passenden (jetzt aber fehlenden) Uebergang zu den σκάνδαλα, von welchen 17, 1 die Rede ist. In ihrer jetzigen Form dagegen, die weder zu 16, 16. ff. und 17, 1 paßt noch in sich selbst übereinstimmt, hat sie es nicht mit Gesetzesverletzungen, sondern mit der Lehre zu thun, daß Wohlleben und Genießen in dieser Welt mit Unglück und Verdammniß in jener, Armuth und Elend auf der Erde mit Seligkeit im Himmel vergolten werde; sie will hauptsächlich eine tröstende Aussicht für Leidende geben wie die lukanische Bergrede und hat daher wohl erst von einem späteren Bearbeiter, welchem (vgl. S. 227) die Beziehung des Ganzen auf Gesetzesverletzungen untergeordnet erschien, ihre nunmehrige Fassung erhalten. Durch diese Ansicht von der älteren Form des Gleichnisses erklärt sich auch die schwierige Frage, wie die Worte Jesu V. 16—18 aus einem ursprünglich ganz andern Zusammenhange und zugleich in so kurzer und abgerissener Gestalt hieher gekommen sind. Wenn wir nämlich annehmen, daß Lukas dieses und andere Gleichnisse einer Schrift entnahm, welche vorzugsweise Parabeln zusammenstellte und dieselben nur mit den zum Verständniß nothwendigsten geschichtlichen oder didaktischen Einleitungen versah, so läßt es sich sehr leicht denken, daß dieselbe die obigen Worte der Parabel von Lazarus (in ihrer ursprünglichen Form) gleichsam als Motto und ebendarum ohne Rücksicht auf ihren ursprünglichen Ort und nur ganz kurz vorangesetzt hatte. In Kap. 14 ist bei V. 1 der Fortschritt von 13, 35 zum Folgenden (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτόν) in Vergleich mit 13, 31 so unbestimmt, das Wunder V. 2. ff. (s. dag. 13, 10. ff.) so sehr Nebensache, so sehr bloße Einleitung zu den von V. 5 an berichteten Reden gegen die Pharisäer und V. 6 (καὶ ὀυκ ἴσχυσαν ἀποκριθῆναι αὐτῷ πρὸς ταῦτα) so ähnlich mit 13, 17, daß auch dieser Abschnitt nicht im Petrusevangelium gestanden haben kann, das die Wunder ausführlicher schilderte und sich schwerlich in der Art wiederholt haben würde, wie es der Fall wäre, wenn es sowohl 14, 6 als 13, 17 enthalten hätte. Auch der Ausdruck νομικοί scheint auf eine eigene Quelle zu führen, die wir Kap. 11 wiederfinden. Was das Folgende betrifft, so stimmt V. 7—11 in der ganzen Form der Ausdrücke und Wendungen mit V. 28—33 und besonders V. 9 (ἐρεῖ σοι Δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ

αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν) mit V. 29 (*ἄρξωνται αὐτῷ ἐμπαίζειν, λέγοντες ὅτι οὗτος κ. τ. λ.*) sehr nahe zusammen und gehört daher in eine und dieselbe Quelle mit diesem Abschnitt. Die Ermahnung V. 12—15, die mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in keinem innern Zusammenhange steht, erinnert sehr bestimmt an den ungerechten Haushalter; das Gleichniß vom Gastmahl V. 16. ff. ist zwar mit 9, 59—62 verwandt, stand aber vielleicht eben aus diesem Grunde nicht im Petrusevangelium und hat auch mit Kap. 16 (besonders V. 14) manche Berührungspunkte; wir weisen daher diese, die drei Tugenden der Demuth, Wohlthätigkeit und bereitwilligen Empfänglichkeit für das Höhere darstellende Trilogie von Tischreden Jesu lieber derselben Quelle zu wie Kap. 16. Der große Abschnitt 11, 14— 12, 59 ist mit der dem Petrusevangelium sicherlich angehörigen Perikope 13, 1—5 durch ein *ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ* so bestimmt verknüpft, daß wir annehmen müssen, diese Verbindung sei in dieser Schrift Lukas bereits vorgelegen. Hieraus folgt aber nicht, daß dieß mit dem ganzen großen Abschnitte der Fall war; es ist vielmehr unwahrscheinlich, daß das chronologisch genaue und zudem auf Grund des (ältern) Markus entstandene Petrusevangelium den Vorfall 11, 14. ff. (Matth. 9, 32. 12, 22. Mark. 3, 20) so spät gestellt haben sollte; Stücke wie 12, 49—59 konnten in ihm wohl hier ihren Ort gefunden haben, nicht aber 11, 14—36 (das zudem, wie 14, 1, einen Anfang hat, in welchem das Faktum blos Einleitung zu den Reden ist). Das Abbrechen des Zusammenhangs bei 12, 49 und die unmittelbare Verbindung, in welcher diese Worte (*πῦρ ἦλθον βαλεῖν κ. τ. λ.*) Matth. 10, 34 mit Luk. 12, 2—9 (Matth. 10, 26—33) stehen, macht vielmehr die Annahme wahrscheinlich, daß der Abschnitt 12, 49—59 im Petrusevangelium unmittelbar auf die Ermahnungsrede an die Apostel im Anfange des Kapitels folgte, der sich jedoch in ihm ohne Zweifel auch der ganz isolirt stehende Vers 32 (*μὴ φοβοῦ τὸ μικρὸν ποίμνιον*) noch anschloß, wogegen V. 13—31 (ein Abschnitt, der eine ähnliche unbestimmte Einleitung hat, wie 14, 25. 15, 1 u. a.) 33—48. 11, 14—36 fehlte. Auf der andern Seite aber muß Lukas den ganzen Abschnitt doch in einer Stellung vorgefunden haben, die ihn berechtigte, den Vorfall 11, 14. ff. so spät zu setzen, und ebenso sind die beiden Uebergänge 11, 37 (*ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι αὐτόν*) und 11, 53 — 12, 1 zu bestimmt (indem namentlich der letztere ganz bestimmte geschichtliche Beziehungen enthält, *ἤρξαντο — ἀποστομα-*

τίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων), als daß sie blos von dem Evangelisten herrühren könnten (vgl. Schleiermacher S. 180); wenn hier dem Lukas nicht schon bestimmte Angaben vorlagen, so hätte er gewiß wie sonst oft eine allgemeinere Formel (*ἐγένετο δὲ κ. τ. λ.*) gewählt. Er muß also auch diesen Abschnitt in einer besondern Quelle, die hauptsächlich Reden und zugleich wie die matthäische Urschrift kurze Einleitungen und Verbindungen derselben (11, 14. ff. 37. 53. 12, 1) enthielt, vorgefunden haben und zwar ohne nähere Bestimmung des Zeitraums der Wirksamkeit Jesu, welchem er angehörte; zugleich aber fand er im Petrusevangelium einen Theil dieses Abschnittes (12, 2—12. 32. 49—59. 11, 37—52?) schon innerhalb des Reiseberichtes und verlegte daher, dieser Chronologie folgend, auch das Uebrige (11, 14—36. 12, 13—31. 33—48) in diese spätere Zeit. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß sich im Petrusevangelium die Rede an die Jünger 12, 2. ff. näher an die Perikope 11, 1 — 13 anschloß, die gleichfalls an die Jünger gerichtet ist und gleichfalls das Vertrauen auf den Beistand des *πνεῦμα ἅγιον* (11, 13. 12, 12) empfiehlt; wenn irgendwo so ist eben in diesem zwölften Kapitel eine Kompilation verschiedener Darstellungen (V. 32. 49) und eine Aneinanderreihung von Reden zu bemerken, die nicht geschichtlich, sondern durch innere Verwandtschaft des Inhalts zusammen und daher ursprünglich nicht wohl einer geschichtlichen, sondern einer didaktischen Schrift (einer Spruchsammlung) angehören (vgl. S. 151). Diese Annahme wird auch durch den Umstand unterstützt, daß dieser ganze Abschnitt und zwar namentlich das Gleichniß von dem reichen Manne mit dem vom Haushalter (vgl. z. B. V. 17. 18 *ἐν ἑαυτῷ λέγων Τί ποιήσω —; τοῦτο ποιήσω κ. τ. λ.* mit 16, 3. 4 *εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ — τί ποιήσω —; ἔγνων τί ποιήσω κ. τ. λ.*; V. 20 und die Aufforderung *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην, ποιήσατε ἑαυτοῖς — θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς* mit 16, 9 *ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους ἐκ τοῦ Μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς αὐτῶν*) eine sehr große Verwandtschaft der Gedanken und Wendungen zeigt. Ob der Abschnitt 11, 37—52, der wegen des *νομικοὶ* mit 14, 1. ff. zusammengehört, im Petrusevangelium stand, läßt sich nicht mehr entscheiden; es ist immerhin möglich, daß das *εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν* 12, 32 in seiner Darstellung einen Gegensatz zu den 11, 37—52 geschilderten bisherigen unwürdigen Inhabern der *βασιλεία*

Ješ bildete, während auf der andern Seite der Abschnitt ebenso gut als bei Markus auch fehlen konnte, indem blos 20, 46. 47 (= Mark. 12, 38 — 40) aufgenommen war. Die Parabel 19, 12 — 27 hat Lukas bereits in der hier vorliegenden Form vorgefunden (S. 156); sie schließt sich einerseits den Reden 16, 10. ff. an, sofern sie in ihrer von Matthäus abweichenden Fassung den Gedanken des ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸν εἶναι versinnlicht, ist aber andrerseits mit dem Vorhergehenden sehr bestimmt verbunden und spricht sich über die den Juden zugedachten Strafgerichte so bestimmt aus, daß es das Sicherste ist, sie diesem letztern Merkmal zufolge dem Petrusevangelium zuzuweisen, für welches jene Strafandrohung besondere Wichtigkeit haben mußte (vgl. schon 2, 34 οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν — πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον κ. τ. λ.). Die Perikope 10, 25—37 (vom barmherzigen Samariter) steht ganz isolirt; sie wird durch eine aus ihrer ursprünglichen Stellung (Matth. 22, 35. Mark. 12, 28) herausgenommene Frage eines νομικός eingeleitet und zwar in gezwungener Weise, da das als Motiv der Frage nach dem ὁ πλησίον angegebene θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν ganz unklar und unmotivirt ist; diese ganze Einleitung rührt mithin von Lukas her, der diese Parabel wie die vom selbstgerechten Pharisäer und die Perikope vom dankbaren Samariter ganz für sich alleinstehend vorfand; für ihre Stellung läßt sich kein anderer Grund angeben als der, daß der Evangelist wie am Ende des Aufenthalts Jesu in der Nähe von Samaria so auch am Anfang desselben eine die jüdische Selbstgerechtigkeit demüthigende Schilderung der edeln Gesinnung eines verachteten Samariters geben wollte. Endlich gehört hieher die Salbung durch die Sünderin (7, 36. ff.), welche obwohl milder gehalten mit 10, 25 — 37 und 18, 9 — 14 eine unverkennbare Verwandtschaft zeigt (über ihre Stellung s. S. 194). Es fragt sich nun, was von den Quellen zu halten sei, welchen Lukas diese in dem petrinischen Evangelium nicht oder nur theilweise enthaltenen Partien seiner Schrift entnommen habe. Am engsten gehören zusammen die drei Gleichnisse Kap. 15; sodann der ungerechte Richter, der ungerechte Haushalter, der reiche Mann in Kap. 12 nebst den Reden Kap. 11. 12. 14 und dem selbstgerechten Pharisäer (18, 14 vgl. 16, 15), und ebenso die mit diesen beiden Redegruppen verwandte Parabel von Lazarus; die Rede über das Reich Gottes 17, 20. ff. diente wohl der Parabel 18, 1. ff. zur Einleitung; nur bei den Perikopen 7, 36. ff. 10, 25. ff. 17, 5. ff. 11. ff.

ist es zunächst weniger gewiß, ob wir sie mit den übrigen zusammenzustellen haben. Für die erstgenannten Stücke nun muß eine Spruchsammlung als Quelle angenommen werden, die (S. 227) dem Judenchristenthum und zwar demjenigen Kreise desselben, aus welchem der Jakobusbrief und später das Petrusevangelium hervorging, zuzuweisen ist und vielleicht schon in diesem Evangelium (Kap. 6. 11—13. 17, 1. ff.) benützt worden war. Es läßt sich sehr wohl denken, daß die matthäische Redensammlung in Judäa *) eine ähnliche Schrift hervorrief, in welcher eine Nachlese von λόγια gegeben werden sollte, die in jener noch nicht enthalten waren; eine solche neue Redensammlung konnte die Hauptreden der ältern mit aufnehmen und zwar, je nachdem es mit Rücksicht auf letztere passend schien, entweder verkürzt (so etwa die Bergrede und die Stellen 16, 16. ff. 17, 1. ff.) oder erweitert (vgl. 17, 20—22. 28. f. mit Matth. 24, 39. 15, 1. ff. mit Matth. 18, 11. ff.), entweder im Wesentlichen gleichlautend (17, 23. ff. 12, 2. ff. 22. ff. 22, 24—30) oder im Einzelnen verändert (Kap. 11. 12, 35. ff.); was die Form der Darstellung betrifft, so scheint diese Sammlung insbesondere auf Triaden **) von Lehrreden (12, 35. 39. 41. 13, 1—5. 6—9. 23—30? 14, 7—25) und namentlich von Parabeln (drei über das „Verlorene", drei über den Reichthum Kap. 12 und 16, vielleicht auch drei über Vertrauen, Beharrlichkeit und Demuth beim Gebet, 11, 5—8. 18, 1—8. 9—14. vgl. außerdem 14, 28. 31. 34) angelegt gewesen zu sein. Diese Voraussetzung empfiehlt sich auch dadurch, daß wir an dieser Nachlese, welche wohl in einer frühern Zeit als das Petrusevangelium unternommen wurde, eine der Zeit Jesu noch näher liegende Quelle seiner Redestücke erhalten, welcher dasselbe das für seinen Zweck Nächstliegende, wie 17, 1—4, entnommen hat. Freilich entsteht hiebei die Schwierigkeit, daß nach dieser Voraussetzung schwer anzugeben ist, welche Stücke der Verfasser des Petrusevangeliums aus dieser Schrift aufnahm, und

*) Ueber die hebraisirende Sprachfarbe von 13, 6—9 und 12, 16—21 vgl. Hitzig Joh. Markus S. 35. f.

**) Ueber die Sitte der Gruppirung des didaktischen und geschichtlichen Stoffes nach Zahlen ist auch noch zu vergleichen die scharfsinnige Abhandlung Köster's über die Komposition des Matthäusevangeliums in Pelt's theol. Mitarbeiten 1838. I. S. 94. ff., in welcher ich manches von dem S. 29. f. 50. f. über Matthäus Bemerkten bestätigt finde, ohne jedoch im Stande zu sein, dem Verfasser in allen Einzelheiten seiner Ausführung beizustimmen.

warum er dieselbe, wenn er sie vor sich hatte, nicht vollständiger benützt, nicht geradezu seiner Darstellung einverleibt haben soll. Allein es ist nach 1, 3 (παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς) nicht wahrscheinlich, daß dieses Evangelium dem unsern schon so ganz nahe stand, daß es Lukas alle eigene Quellenforschung erspart hätte; auch verfolgte es nicht wie das unsrige den Zweck litterarischer und besonders didaktischer Vollständigkeit, sondern verhielt sich wie Markus in letzterer Beziehung epitomatorisch, weil es vor Allem die im ältern Markus und bei Matthäus noch ungenügend geschilderte thätige Wirksamkeit Jesu neu darstellen wollte, während für die Kenntniß der Reden Jesu durch Markus, Matthäus und die hier vorausgesetzte Gnomologie hinlänglich gesorgt war, es folgte vielleicht in manchen Partien nicht schon der letztern, sondern noch den beiden Erstern; es hatte (was bei der Spruchsammlung nicht so der Fall war) eine bestimmte doktrinelle Tendenz (S. 254), für welche viele Stücke sich theils nicht eigneten (10, 25. ff. 17, 11. ff.), theils überflüssig waren (17, 6—9. 18, 1—14; das Meiste in Kap. 11. 12. 14. 15), und jedenfalls enthielt es, wie schon mehrfach bemerkt wurde, zwischen 9, 51 und 18, 15 keinen so reichhaltigen Stoff wie unser Evangelium. Die einzelnen Bestandtheile dieser vermehrten und verbesserten matthäischen Redensammlung darf man nun freilich nicht nach ähnlichen Gesichtspunkten, wie sie oben bei der Eruirung des Petrusevangeliums zu Grund gelegt wurden, bestimmen und z. B. die sechs Parabeln über das Gebet und den Reichthum, weil sie nicht diese Milde und diesen Redefluß wie z. B. die Gleichnisse 15, 1—32 zeigen, aus einer andern Quelle als die letztern ableiten; eine Schrift, welche mehr um der Vollständigkeit als um bestimmterer dogmatischer Tendenzen willen verfaßt ist und zunächst gerade die Sammlung aller noch nicht schriftlich dargestellten Reden beabsichtigt, kann nicht nur, sondern muß sogar ihrer Natur nach Verschiedenartiges enthalten (wie dieß ja auch in der matthäischen Urschrift der Fall ist), und wir haben daher alles oben Zusammengefaßte dieser Schrift zuzuweisen, statt von der unrichtigen Voraussetzung aus, jede eigenthümliche Gruppe von Reden oder Erzählungen müsse auf ein eigenes Evangelium zurückgeführt werden, eine ganze Reihe von Quellen anzunehmen, deren jede die vorangehenden immer wieder ausgeschrieben und blos an einigen Stellen ein paar neue Stücke eingeschoben haben müßte. Wenn auch Ewald eine umgestaltete matthäische Redensammlung als Quelle des Lukas betrachtet, so ist

dieß im Allgemeinen ganz richtig, aber völlig unwahrscheinlich ist es, daß nun doch diese zweite Bearbeitung dem Inhalte nach mit der Urschrift fast ganz identisch gewesen sein soll, da man ja in diesem Falle nicht einsieht, warum denn diese Umarbeitung gemacht wurde, wenn sie nicht auch Neues nachtragen wollte; dieses Neue, um deß willen sie unternommen wurde und allein unternommen werden konnte, bilden eben diese lukanischen Redestücke, die der Apostel Matthäus in seine Sammlung nicht aufgenommen hatte, weil er vermöge des Zweckes seiner Schrift, die bisher nur einzeln und bruchstückweise umlaufenden Lehren Jesu zu übersichtlichen und zusammenhängenden Lehrvorträgen zu vereinigen und damit der palästinensischen Christenheit eine Belehrung über die *βασιλεία θεοῦ*, über ihr Wesen, ihren Werth, ihre Gesetze und ihre Verheißnngen, in die Hand zu geben, theils manche kleinere Reden, die zur Aufnahme in den Kontext der Lehrvorträge sich nicht eigneten (wie z. B. Luk. 11, 5. ff. bei Matth. 6, 9. ff.), überging oder doch verkürzte (Matth. 18, 11), theils Stücke wegließ, die (wie die Reden gegen den Reichthum) für sein den „armen" palästinensischen Gemeinden bestimmtes Werk überflüssig (vgl. 5, 42 mit Luk. 6, 34. f.), oder (wie 15, 1. ff. 17, 7. ff.) für seine legislatorische Absicht die Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung und der guten Werke einzuschärfen weniger geeignet waren (vgl. S. 226). Bei einer Schrift dieser Art, die keine fortlaufende Geschichtserzählung enthielt, ist es wohl denkbar, daß, obwohl sie hie und da kurze geschichtliche oder didaktische Einleitungen zu den Reden und besonders zu den Parabeln gab (Kap. 15. 16) doch auch häufig (wie z. B. 18, 1. 9) solche fehlten (wie Matth. 13, 43. ff.), so oft nämlich keine Ueberlieferung hierüber mehr vorhanden oder aus dem Inhalt der Reden selbst nichts Bestimmteres darüber abzunehmen war. Diese Einleitungen mögen freilich hie und da (z. B. 11, 37. 15, 1) bloße subjektive Kombinationen sein; hierauf weist schon die Differenz dieser Angaben über Zeit und Anlässe der einzelnen Reden von der matthäischen Urschrift hin, welche nicht einseitig zu Ungunsten der letztern entschieden werden kann. Es wäre (vgl. S. 102) gar nicht unmöglich, daß unsre Sammlung vielfach auch an die *λόγια* des Markus sich anschloß (aus welchen vielleicht in den jetzigen Markus die mit Luk. 11, 37 so ziemlich übereinstimmende Angabe Mark. 7, 1 *ἰδόντες — κοιναῖς χερσὶν ἐσθίοντας τὸς ἄρτυς* gekommen ist); wie dort die Reden weder chronologisch geordnet noch zu größern zusammen-

hängenden Lehrvorträgen (*συντάξεις*) verschmolzen, sondern nur zu einzelnen Redegruppen an einander gefügt waren, so ist es auch hier Kap. 11—18 der Fall; es schloßen sich wohl (wie Matth. 13. 25) an einzelne genauer fixirte Punkte (11, 14. 37. 14, 1. 25. 15, 1) Redegruppen an, innerhalb welcher bei den einzelnen Partien nur selten (12, 13. 16, 14) Unterbrechungen des Zusammenhanges durch geschichtliche Notizen vorkamen, so daß Lukas sich genöthigt sah, solche sehr häufig erst anzubringen, um die Bewegung des geschichtlichen Fortschritts nicht ganz stillstehen und stocken zu lassen (*εἶπεν δὲ πρὸς τὺς μαθητὰς αὐτῦ* 12, 22. 16, 1. 17, 1. 22. *εἶπεν δὲ* 15, 11. 22, 31. 35 und die vielen übrigen Formeln dieser Art in Kap. 11 — 18. 19, 11). Namentlich scheint die Sammlung (weil sie nicht die öffentliche Wirksamkeit Jesu schilderte, sondern die von ihm je nach Umständen einzelnen Personen oder Menschenklassen ertheilten Belehrungen sorgfältig nachzutragen suchte), die Form von Tischreden (von Reden in engern Privatkreisen) gerne gewählt zu haben (Kap. 11. 14. 22. vgl. 15, 2 *λέγοντες ὅτι — συνεσθίει αὐτοῖς*), indem man sich erinnerte, daß allerdings ein großer Theil der Belehrungen Jesu eben bei Gelegenheiten dieser Art gegeben worden war *). In dieser Beziehung reiht sich auch die Salbung durch die Sünderin den bisher betrachteten Stücken an, und ebenso steht sie mit der Parabel vom verlorenen Sohn in einer unverkennbaren Verwandtschaft, besonders durch den in beiden hervortretenden Gegensatz liebloser und mitleidsvoller Beurtheilung des Nächsten. Die Aufnahme derselben in diese Spruchsammlung hat freilich die Schwierigkeit gegen sich, daß es schwer zu begreifen ist, wie in einer südpalästinensischen Schrift der ohne Zweifel ursprünglich zu Grund liegende Vorfall in Bethanien eine so gänzliche Umgestaltung erlitten haben sollte; allein wenn man bedenkt, wie leicht sich in der Ueberlieferung gerade an ein solches außergewöhnliches Ereigniß verschiedene Beziehungen anknüpfen konnten, und wie das Bedürfniß da sein mußte, auch ein Beispiel der Menschenfreundlichkeit Jesu

---

*) So kann z. B. ein Theil der antipharisäischen Rede Matth. 23 (Luk. 11), nämlich Matth. 23, V. 23—28 (Luk. 11, 37. ff.) ursprünglich bei einem Anlasse, wie ihn Lukas erzählt, gesprochen worden sein (vgl. Tholuck, Bergpredigt S. 28). — Es braucht nicht erst ausdrücklich darauf hingewiesen zu werden, daß wohl nur durch die Annahme einer Quellenschrift, wie wir sie hier annehmen, das so schwierige Problem einer Erklärung der Eigenthümlichkeiten der lukanischen Chronologie in Stellen wie 11, 14. 38. 16, 16—18 (22, 24) gelöst werden kann.

gegen erklärte ἁμαρτωλοί (nicht blos gegen τελῶναι 5, 27. ff. 19, 1. ff.) zu haben, so verschwindet auch diese Schwierigkeit, und vielleicht ist ja die Verlegung des Vorfalles in das Haus eines Pharisäers eben ein Beweis davon, daß der Sammler die verwandte Begebenheit in Bethanien wohl kannte und beide bestimmt von einander unterschieden wissen wollte, obwohl sie ursprünglich Eine und dieselbe Grundlage haben. Die kurze Perikope über Glauben und Werke ist wohl nichts Anderes als eine in paulinischen Kreisen entstandene und stets in Erinnerung gebliebene Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu, die nur zu diesem Zwecke, auch einen Ausspruch des Herrn und Meisters über diese wichtige Frage zu besitzen, gebildet worden war (da ursprünglich V. 6 mit V. 7. ff. nicht zusammengehört); in einer andern Verbindung kann jedoch auch V. 7. ff. (mit 12, 37 περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς κ. τ. λ. sehr verwandt und auch an 18, 12 erinnernd) wohl in dieser Sammlung (und zwar zunächst in antipharisäischem Sinne) gestanden sein. Dasselbe ist bei den beiden Perikopen von den Samaritern zu vermuthen; da es seit der Thätigkeit des Philippus in Samaria auch dort eine mit den judäischen und galiläischen Christen wohl stets in engster Verbindung stehende Christengemeinde gab, so hat diese rühmende Erwähnung von Samaritern in einer jüdischchristlichen Schrift nichts Auffallendes. Zudem ließ sich ja 17, 18 in dem Ausdruck εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος immer noch die Voraussetzung wiederfinden, daß eigentlich von den Samaritern eine solche Empfänglichkeit für die Anerkennung der Wohlthaten Jesu nicht zu erwarten gewesen wäre und mithin an sich doch die Juden das vorzugsweise für die Aufnahme des Gottesreichs bestimmte Volk seien. In der Parabel 10, 25. ff. aber (deren Tendenz und dialektische Form mit 7, 36. ff. sehr verwandt ist) steht der Samariter nicht im Gegensatz zu den Juden als solchen, sondern zu den höheren, gerade dem palästinensischen Christenthum feindlichen Klassen der Priester und Leviten, und die Lehre dieser Parabel ist nicht die, man solle statt grübelnd zu fragen, wer unser Nächster sei, vielmehr Jeden ohne Unterschied des Volkes oder des Glaubens dafür nehmen (de Wette zu d. St.), sondern die, der Nächste eines Menschen nicht blos dem Namen nach, sondern in der That und Wahrheit sei der, welcher sich als Nächster gegen ihn benimmt, die Pflichten der Menschlichkeit gegen ihn erfüllt, wiewohl freilich in der Wirklichkeit oft gerade die, welche als Kenner und Lehrer des Gesetzes am ehesten wissen sollten, wer ein Nächster des

Andern ist, dieses Wissen durch ihr selbstsüchtiges Thun verleugnen und statt dessen Verachtete und Geschmähte, denen man den Namen des Nächsten absprechen zu können glaubt (wie die Juden den Samaritern), durch ihr Handeln zeigen, daß gerade sie diesen Namen am besten verdienen. Die Parabel führt so allerdings auf die Lehre, daß nicht etwa blos der Jude, sondern auch der Samariter unser Nächster sei, wenn er die Pflichten der Nächstenliebe erfüllt, allein eine paulinisch universalistische Tendenz hat sie darum keineswegs, der Samariter ist hier wie 17, 18 nur ein den Juden zur Beschämung vorgehaltenes Beispiel, mittelst dessen das eine Mal die selbstsüchtige Undankbarkeit des Volkes gegen Jesum in ihr volles Licht gestellt, das andere Mal die Selbstgerechtigkeit der Gesetzesmenschen gedemüthigt werden soll. Einen Anhaltspunkt aber bieten beide Perikopen dem Paulinismus allerdings, und darum hat sie auch Lukas aufgenommen, während sie bei Matthäus, der sich durch sein israelitisches Nationalgefühl getrieben fand, die Ausschließung der Samariter von der apostolischen Missionsthätigkeit in seine Redensammlung aufzunehmen, freilich keinen passenden Platz finden konnten. Wir sind folglich auch hier keineswegs genöthigt, aus dem Kreise der palästinensischen Ueberlieferung herauszugehen, sondern müssen als die Quelle dieser samaritanischen Perikopen jene aus ihr hervorgegangene Gnomologie betrachten, die sowohl dem Verfasser des Petrusevangeliums als Lukas selbst zu Gebote stand, obwohl der Erstere wegen seiner israelitischnationalen Tendenz und seines vorherrschend historischen Zweckes *) dieser Gnomologie Manches noch nicht entnommen hatte, was erst in unsrem paulinischen Evangelium eine passende Stelle fand. Wie der erste Evangelist aus Markus sehr Vieles zur matthäischen Urschrift hinzufügte und die daraus gebildete Geschichtserzählung noch mit galiläischen Traditionen bereicherte, so bildete hier zuerst der Verfasser des Petrusevangeliums aus Markus und Matthäus mit Hinzunahme der noch lebendigen judäischen Ueberlieferung und mit Benützung der demselben Gebiet angehörigen

*) Wenn eine petrinische Evangelienschrift, wie wir sie hier annehmen, unter den Quellen Justin's sich befand, so erklärt sich der Umstand, daß der Letztere in den Redecitaten meist unsern Synoptikern folgt und *fast nur in Bezug auf geschichtliche Nachrichten und kleinere Aussprüche* Jesu von ihnen abweicht, in ganz einfacher Weise eben aus dem Vorherrschen des Geschichtlichen vor dem Didaktischen, durch welches sich dieses Petrusevangelium von Matthäus unterschied.

Spruchsammlung eine neue Schrift, die nachher Lukas zu einem paulinischen Evangelium umgestaltete. Daß der Letztere wirklich solche weit hinaufreichende Quellen, wie diese Spruchsammlung, sich verschafft hatte, ist aus dem παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς 1, 3 mit Sicherheit zu schließen; daß sich nirgends eine Spur von ihr erhalten hat (wie vom Petrusevangelium), kann keinen Zweifel an ihrer Existenz begründen, da sie nicht wie die matthäische von einem Apostel verfaßt war und schon sehr frühe ihrem Hauptinhalte nach in größere Geschichtswerke überging. Ueber ihre Abfassungszeit läßt sich nur so viel bestimmen, daß sie später sein muß als die matthäische Redensammlung und früher als das matthäische Evangelium (dessen chronologische Anordnung sie noch nicht benützen konnte); wahrscheinlich ist sie bald nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, in einer Zeit, in welcher unter Augenzeugen der Wirksamkeit Jesu noch eine reiche Nachlese von λόγια zu machen, die paläſtinensische Christenheit aber in tiefe Armuth und schwerste, mit Ungeduld die Wiederkunft Christi herbeiwünschende Bedrängniß (18, 7. 17, 20—22, 6, 20. ff.) versunken war, also wahrscheinlich in den ersten Jahren nach der Flucht der Urgemeinde in's Ostjordanland (vgl. 21, 21. 22). Die unverkennbare Verwandtschaft mancher ihrer Partien mit Stücken des Petrusevangeliums, welche dasselbe aus der geschichtlichen Ueberlieferung hat (15, 1. ff. mit 9, 55 und 19, 9. 16, 22 mit 23, 43) erklärt sich einfach daraus, daß beide Schriften Einem und demselben Gebiet des jüdischen Christenthums und so ziemlich auch derselben Zeit angehören; der Ideenkreis des Verfassers des Petrusevangeliums mußte theils in Folge dieser äußern Verhältnisse theils in Folge seiner Bekanntschaft mit der Spruchsammlung eine wesentliche Verwandtschaft mit dem der letztern haben, die so weit gehen konnte, daß dieselbe auf ihn auch bei der Darstellung der anderswoher genommenen Stücke einwirkte. — Wenn dem Bisherigen zufolge Lukas den ältern Markus, die so eben betrachtete Spruchsammlung (vielleicht daneben auch die matthäische Redensammlung selbst), das Matthäus- und das Petrusevangelium vor sich hatte, und wenn er außerdem auch von andern Evangelien wußte, die gleichfalls auf apostolische Auktorität zurückgingen, aber nach seinem Urtheil zu wenig ἀσφάλεια hatten, als daß er sie hätte benützen können (ebionitische, cerinthianische ἑρμηνεῖαι des Matthäus), so bedürfen wir weiter nichts, um das ἐπεχείρησαν πολλοί 1, 1 zu erklären. Vier bis sechs Schriften über die evangelische Geschichte

waren in einer Periode des Christenthums, die sich von der mit der Gnosis beginnenden litterarisch regsamern Zeit dadurch unterschied, daß die Abfassung von Schriftwerken immer noch als Parergon, als bloße Ergänzung der mündlichen Ueberlieferung und Belehrung galt, bereits „viel", und zwar um so mehr, je auffallender mit der allmäligen Vermehrung der evangelischen Litteratur der Umstand werden mußte, daß das Eine εὐαγγέλιον so verschiedenartige Bearbeitungen erhielt, deren Abweichungen unter einander wohl auch noch Andere als Papias zu dem Urtheil veranlassen mochten, daß man über Lehre und Geschichte Jesu aus den βιβλία zwar sehr „Vieles", aber nicht überall das Wahre und Brauchbare erfahre, obwohl an sich, wie wir z. B. eben bei Papias sehen, die Zahl und der Umfang dieser Schriften noch nicht sehr bedeutend war.

Wir haben, ehe wir die Untersuchung der Quellen des Lukas beschließen, noch über die jetzt wieder von Hilgenfeld und Ewald vertretene Ansicht das Erforderliche zu bemerken, daß Markus, wo Lukas mit ihm zusammengeht, seine hauptsächlichste Geschichtsquelle sei. Diese Ansicht hat Das gegen sich, daß die Benützung des Markus von Seiten des Lukas bei genauerer Betrachtung wegen der reichen Masse eigenen und abweichenden Stoffes, den Lukas darbietet, sich jedenfalls auf sehr wenige Stellen reduciren würde, und daß die Darstellung des Letztern aus der des Erstern nicht nur nicht erklärt werden kann, sondern eher unerklärlich wird, wenn man dieselbe als ihre Quelle betrachtet. Wenn Markus Hauptquelle des Lukas ist, die er nach Ewald fast überall nur mit wenigen Aenderungen und Abkürzungen in sein Werk übergetragen haben soll, woher kommt denn die Auslassung so vieler Hauptstücke bei Markus, die ganz verschiedene Anordnung in Kap. 4. 8 u. f., und in den gemeinschaftlichen Stücken die vielen Abweichungen und Zusätze des Lukas? woher kann dieß Alles kommen als aus einer andern Quelle, welcher Lukas vorzugsweise gefolgt ist? Diese Ansicht schreibt in der That Lukas ein ganz sonderbares Verfahren zu; sie kann nicht leugnen, daß er mit zahlreichen von Markus verschiedenen und unabhängigen Quellen versehen war und überall die eine oder andere derselben benützte, behauptet aber deßungeachtet, Lukas habe gerade diejenigen Quellen, auf welchen die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung Markus wie Matthäus gegenüber beruht, dieser nicht zu Grunde gelegt, sondern eine andere, die ihm gar wenig bot und von der er schon zum Voraus überall abzuweichen entschlossen war.

Hilgenfeld geht allerdings von der richtigen Einsicht aus, daß Lukas nicht aus Matthäus erklärt werden kann, das Bedürfniß ein Mittelglied zwischen beiden zu finden ist es eigentlich, was ihn zu seiner Annahme, daß Markus Voraussetzung des Lukas sei, bestimmt hat; aber wir müssen einfach denselben Grundsatz auch auf Markus ausdehnen, auch aus diesem ist Lukas nicht zu erklären, und zwar weder aus dem jetzigen noch aus dem von Hilgenfeld angenommenen Urmarkus oder Petrusevangelium, da vielmehr dasjenige Petrusevangelium, das Quelle des Lukas ist, von unsrem Markus sehr verschieden gewesen sein muß, was sich Hilgenfeld selbst aufdrängt, wenn er S. 104 in demselben einen Luk. 9—18 entsprechenden Abschnitt annimmt (obwohl es freilich sehr unsicher ist, aus dem Fehlen der Aussprüche Matth. 8, 19—22 in der Parallelstelle des Markus zu schließen, daß dieselben in ihm ursprünglich nach 10, 1, Luk. 9, 57—62 entsprechend, gestanden haben sollen). Wir werden später finden, daß auch Markus nicht, wie Hilgenfeld glaubt, ganz aus Matthäus zu erklären ist; die Losreißung von der Betrachtung des Matthäus als Urevangelisten (als Quelle des Lukas) ist bei ihm noch nicht vollständig vollzogen, sie bleibt auf halbem Wege stehen und trennt daher auch Lukas nicht hinlänglich von Matthäus, sondern schiebt blos Markus zwischen beide hinein, während doch damit für die Erklärung des Erstern nichts gewonnen ist. Wir haben schon früher gezeigt, daß Lukas in seiner Darstellung des galiläischen Aufenthalts Matthäus gegenüber einen sehr selbstständigen und konsequent durchgeführten Plan befolgt und die Motive der Abweichungen von Matthäus gerade bei ihm sehr klar und deutlich vorliegen, während Hilgenfeld statt diesen Plan aufzusuchen nur bei Markus diese Abweichungen motivirt finden und bei Lukas nichts als Abhängigkeit von Letzterem, Störungen seiner schönen Ordnung u. s. w. entdecken will, ein ganz einseitiges Verfahren, bei welchem an die Stelle der Parteilichkeit älterer Kritiker für Lukas eine ebenso unbegründete und unfruchtbare Parteilichkeit für Markus gesetzt wird. Wenn Lukas, wo er Matthäus nicht folgen zu können glaubte, Markus zu seiner Auktorität machte, so ist es unerklärbar, daß er die genauen Orts-, Zeit- und andere Detailbestimmungen des Letztern, auf deren Bestimmtheit und Anschaulichkeit Hilgenfeld so großen Werth legt, gar nicht berücksichtigte, obwohl er selbst nach *ἀκρίβεια* und nach klarer und lebendiger Schilderung strebt; es ist unerklärbar, daß er in seinen Zeitbestimmungen nicht nur sehr häufig unbestimmter ist als Markus,

sondern auch hie und da geradezu von ihm abweicht und andere, zum Theil ganz neue Bestimmungen gibt (6, 6. 9, 37. 6, 1. 12, 11, 14. 22, 59), daß er 9, 10 die Gegend von Bethsaida als Ort der Speisung, 18, 18 den Reichen als einen ἄρχων bezeichnet, 18 35 den Namen Bartimäus übergeht, 9, 23 das unklare und nicht recht passende πάντας nicht gemäß dem Vorgang des Markus (προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον 8, 34) deutlicher motivirt; es ist unerklärlich, wie er 8, 21. 29 und 9, 48 aus der klarern Darstellung des Markus zu einer unklarern zurücksinken (vgl. S. 175. 240. 202), die Heilung des Mondsüchtigen, die er selbst als Erweis der μεγαλειότης θεῦ betrachtet wissen will (9, 43) nicht großartiger ausmalen konnte. Sodann hat ja Lukas überall, wo er mit Markus parallel geht, eigenthümliche Züge, die eine andere, sehr genaue und somit Markus überflüssig machende Quelle voraussetzen (5, 17. 39. 6, 19. 8, 42. 45. 9, 38. 21, 5. 38. 22, 8); je mehr aber aus ihnen die Vorliebe des Lukas für genaue und bestimmte Darstellung hervorgeht, desto unerklärlicher ist es, warum er in denselben Abschnitten nicht auch andere Specialitäten dieser Art, die ihm Markus in so reicher Fülle darbot, aufnahm (vgl. zu obigen Stellen Mark. 2, 4. 3, 11. 4, 36. 38. 5, 13. 28. 9, 14—17. 14, 12; außerdem besonders 6, 40. 1, 33. 3, 17. 4, 1. 3, 20. 11, 4). Namentlich aber ist es auffallend, daß Lukas da, wo er im Ganzen mit Markus von Matthäus abweicht, doch diejenigen einzelnen Rede- und Geschichtselemente nicht aufnimmt, welche in solchen Stellen Markus doch wieder mit Matthäus gemein hat, so daß Lukas, wenn er erstern benützte, absichtlich oder rein zufällig aus ihm nur das von Matthäus Abweichende herausgenommen haben müßte, welches Beides gleich undenkbar ist (Mark. 1, 22. 32. 42. 3, 2. 6. 5, 2. 12. 23. 28. 38. 9, 17. 22. 10, 16. 22. 46. 11, 8. 9. 15. 12, 2—11. 24. vgl. 26. 14, 12. 17; sämmtlich Stellen, wo weder innere Gründe noch Streben nach Kürze die Beseitigung der matthäischen Elemente veranlassen konnte). Die zahlreichen Beweise der größeren Ursprünglichkeit und Natürlichkeit der lukanischen Darstellung will ich hier nicht ausführlicher erwähnen (vgl. z. B. 4, 36. f. 5, 14. 15. 9, 3. 33. 18, 30. 40. 22, 34), da der in dieser Beziehung zwischen beiden Evangelien stattfindende Unterschied nicht so groß und schlagend ist, wie z. B. zwischen Markus und Matthäus; die oben angeführten Momente genügen, um die Annahme einer Benützung des Markus durch Lukas hier, wo wir es noch nicht mit

der Untersuchung des Markusevangeliums selbst zu thun haben, als eine Hypothese erscheinen zu lassen, die sich in diese oder jene Gesammthypothese über die Genesis der Synoptiker passend einfügen mag, aber durch die Beschaffenheit des Lukasevangeliums selbst keineswegs nahe gelegt, geschweige denn nothwendig gemacht ist. Aus Lukas selbst ergibt sich vielmehr blos so viel, daß er den Markus entweder wie in den Erzählungen, so namentlich auch in den Reden, (z. B. Mark. 4, 26—29. 9, 39. 10, 24. 13, 10, für die Tendenz des Lukasevangeliums sehr brauchbare Aussprüche) nur sehr wenig berücksichtigt oder gar nicht gekannt hat, sondern überall eine eben noch nicht durch Markus bedingte Form der Darstellung befolgt. Der ältere Markus enthielt zwar bereits wohl manche der im Obigen aufgeführten, von Lukas nicht berücksichtigten Elemente; aber nur um so auffallender wäre es, wenn Lukas dieselben, obwohl er sie in zwei Evangelien (dem alten und dem verbesserten) vorfand, deßungeachtet übergangen hätte, wogegen es ganz in der Ordnung ist, daß er den nicht viel Brauchbares darbietenden ursprünglichen Markus nur ganz wenig beachtete. Die genauere Nachweisung des Verhältnisses zwischen Markus und den beiden andern Synoptikern wird weiter unten folgen; wir wenden uns daher jetzt zu der Frage nach der Zeit und dem Verfasser unsres dritten Evangeliums, indem wir nur noch gegen Ewald bemerken, daß er über seine Hypothese Jahrb. II. 223 selbst den Stab bricht, wenn er die von ihr aus freilich unbegreifliche Auslassung von Mark. 6, 45 — 8, 27 nicht anders als aus einer lückenhaften Abschrift des Markus oder aus dem Versehen eines Abschreibers unsres Lukasevangeliums *) zu erklären weiß, was freilich nur einer jener vielen Zufälle ist, zu denen diese Ansicht über die Entstehung der Evangelien greifen muß, um die Schwierigkeiten, in die sie sich verwickelt, zu beseitigen.

V. Die Entstehungszeit und der Verfasser des dritten Evangeliums. Ueber die Zeit, welcher das Lukasevangelium seine Entstehung verdankt, läßt sich mit vollkommener Sicherheit nur dieß bestimmen, daß es erst einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems in einer für die Christenheit ungünstigen Epoche geschrieben ist, welche auf der einen Seite dem Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge nicht ohne Sehnsucht entgegensah,

*) Daß gerade an der Stelle, wo man diese Lücke zu finden meint, ein sehr guter Zusammenhang stattfindet, ist oben S. 197 nachgewiesen.

andrerseits aber doch bereits von der ungeduldigen Erwartung des Endes in der nächsten Zukunft abgekommen war und sich mit dem Gedanken einer weitern Aufschiebung desselben vertraut zu machen suchte. Die Zerstörung Jerusalems hatte der Verfasser schon hinter sich, wie man aus der bestimmten Fassung der auf sie bezüglichen Aussprüche Jesu 19, 41. ff. 21, 20. ff. schließen muß, sofern ja nur die wirklich erfolgte Zerstörung und auch sie nur allmälig zu einer derartigen Umgestaltung der Weissagungen des Stifters Anlaß geben konnte. Und zwar mußte, als der Evangelist schrieb, die Zerstörung schon so lange vorübergewesen sein, daß man sich bereits gewöhnt hatte, auch sie nicht mehr wie Matthäus als das unmittelbare Vorzeichen des jetzt nur um so bestimmter zu hoffenden Eintritts der Parusie anzusehen. „Jerusalem wird von den Heiden zertreten sein, bis die Zeiten der Heiden, d. h. die den Heiden (den Römern) zum Besitz und zur Ausübung ihrer Herrschaft anberaumte, noch übrig gelassene Zeit voll geworden sein wird". So konnte man nur reden, wenn die Erfahrung bereits gezeigt hatte, daß in Folge der Zerstörung des jüdischen Staates zunächst noch keine weitere Veränderung der bestehenden Ordnung der Dinge zu erwarten, sondern vielmehr die Herrschaft der Römer noch in Geduld für eine ziemliche Zeit hinzunehmen sei, für deren Bestimmung man nun keine näheren Anhaltspunkte mehr hatte (ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν), da diejenigen, welche man früher den Schicksalen des jüdischen Volkes entnahm, nun unbrauchbar geworden waren. Wie sehr dieß der Fall war, sieht man auch aus der Unbestimmtheit, welche die von Lukas 21, 10. ff. 25. ff. angegebenen σημεῖα in Vergleich mit Matth. 24, 15. ff. an sich tragen. Auf nicht erfüllte Erwartungen der Parusie weist hin der Ausspruch 17, 22 ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ ἀνθρώπȣ ἰδεῖν καὶ ȣ̓κ ὄψεσθε, und das Streben des Evangelisten 21, 9. 12. A.G. 1, 7 einer zu frühen Erwartung des Endes entgegenzutreten; am bezeichnendsten aber ist 18, 1, wo Lukas der Parabel vom ungerechten Richter ihren eigenen Worten (V. 8) zuwider eine ganz allgemeine, nicht auf vertrauensvolle Erwartung der Parusie, sondern auf vertrauensvolles Beten überhaupt bezügliche Bedeutung gibt, und (vgl. S. 219) 18, 8, wo zu den Worten ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει der Zusatz gemacht wird πλὴν ὁ υἱὸς τȣ̃ ανθρώπȣ ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς; d. h. „den Glauben, der doch, wenn der Zweck seines Erschienenseins auf Erden nicht unerreicht bleiben soll,

auf der Erde überall verbreitet sein muß, ehe er zum zweiten Mal erscheint" (vgl. A.G. 1, 8 ἔσεσθέ μυ μάρτυρες — ἕως ἐσχάτυ τῆς γῆς). Auch die so angelegentlich behandelten Ermahnungen zur Wachsamkeit (12, 35. ff. 21, 34. ff.) stimmen hiemit zusammen; je mehr der Evangelist das Ende der Dinge hinauszuschieben sich veranlaßt sah, desto nothwendiger war es für ihn, einer daraus etwa entstehenden Gleichgültigkeit gegen dasselbe entgegenzutreten. Daß der Evangelist in einer Zeit schrieb, in welcher die Christenheit bereits manche Verfolgungen erlitten hatte, erkennt man aus der Aufnahme der Parabel vom ungerechten Richter, aus den vielen Ermahnungen zur Treue und Standhaftigkeit (12, 4. ff. 21, 12. ff. 8, 15), und aus der Fassung der Bergrede (besonders aus V. 22 ὅταν — ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκεν τῦ υἱῦ τῦ ἀνθρώπυ). Zu beachten ist jedoch, daß Kap. 6 nur von jüdischen Verfolgungen (6, 22 ἀφορίσωσιν; V. 23 κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίυν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν oder ὑμῶν, wie Marcion V. 23 und Irenäus in V. 26 las), Kap. 21 zwar von einem ἄγεσθαι ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας die Rede ist, V. 17 aber der Beisatz τῶν ἐθνῶν (Matth. 24, 9) bei ἔσεσθε μισύμενοι ὑπό πάντων weggelassen wird. Man kann dieses Schweigen von heidnischen Verfolgungen zwar mit der Tendenz unsres Evangelisten in Verbindung bringen, zufolge welcher er namentlich in der Apostelgeschichte Christenthum und Heidenwelt in freundlichem Verhältniß erscheinen läßt; allein dieß war doch nur möglich, wenn wirklich noch keine bedeutendern Verfolgungen von Seiten der letztern (wie sie z. B. Joh. 16, 2. 1 Joh. 3, 13. ff. vorausgesetzt sind) stattgefunden hatten. Schon aus diesem Grunde darf das Evangelium nicht so spät wie z. B. das johanneische, es muß vielmehr, da es (s. unt.) in Kleinasien geschrieben ist, noch vor die aus Plinius bekannte trajanische Verfolgung, welche eben die Christen dieses Landes traf, gesetzt werden. Auch von der Zerstörung Jerusalems kann es nicht zu weit entfernt werden; nicht nur ist von dem Aufstand unter Trajan und Hadrian oder von dem Wiederaufbau Jerusalems 21, 24 keine Spur, sondern es ist auch die Erinnerung an die Zerstörung unter Titus (19, 43. f.) und an die traurige Lage, in welche das jüdische Volk durch die Auflösung seiner nationalen Existenz gerieth (αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα), offenbar noch sehr lebendig, und wenn man dazu 18, 8, wonach das Christenthum zur Zeit des Evangelisten wenigstens noch keine so großartige Verbreitung auf Erden gewonnen

hatte, als er hoffte und wünschte (12, 3. A.G. 1, 8), hinzunimmt, so kann auch aus diesem Grunde das Evangelium nicht etwa erst um's Jahr 130 (Zeller, die älteste Ueberlieferung über die Schriften des Lukas Jahrb. 1848. S. 573) gesetzt werden. Mit einer so späten Abfassung ist ferner unverträglich die Benützung des Evangeliums als kirchlich recipirter Schrift bei Justin, die Berücksichtigung des Markus, der später als Lukas ist, bei Hermas (wovon unten), der Mangel aller Beziehungen auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts im Evangelium und in der Apostelgeschichte (indem die Weissagung A.G. 20, 29. 30 *λύκοι βαρεῖς, λαλῦντες διεςραμμένα τῦ ἀποσπᾶν τὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν* allerdings auf gnostische Sektenstifter sich bezieht, aber schwerlich die einzige Hinweisung dieser Art geblieben wäre, wenn der Verfasser in den Zeiten der gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts geschrieben hätte, vgl. die Citate Justin's und der Homilien *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις* dial. 35. hom. 16, 21 und 1 Tim. 1, 3. ff. 4, 1. ff. 2 Tim. 2, 17. ff. 3, 1. ff. u. s.), und ebenso auch das Fehlen aller bestimmteren Warnungen vor hierarchischen Anmaßungen (22, 26. f. vgl. dag. *ἔσονται — φιλαρχίαι* Hom. l. c. 1 Petr. 5, 1. ff.). Sodann ist der Ausdruck *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* 1, 1 als Bezeichnung der evangelischen (und apostolischen) Geschichte nur in einer Zeit möglich, in welcher die Stiftung und erste Verbreitung des Christenthums noch den ganzen Inbegriff der christlichen Geschichte ausmachte; auch wenn *πεπληροφορημένα* „vollgeglaubt“ (wie Ewald übersetzt) bedeuten sollte (d. h. Thatsachen, die zwar ganz anderer Art als gewöhnliche Geschichte sind und daher von Draußenstehenden nicht geglaubt sind, wohl aber „bei uns“, ein Sinn, der, vgl. S. 216, zu der Auffassung der evangelischen Geschichte bei Lukas allerdings gut paßte), auch in diesem Falle eignet er sich wenigstens für die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht mehr so gut, als etwa für den Anfang desselben. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem *παρέδοσαν ἡμῖν οἱ αὐτόπται*; auch so (vgl. Hebr. 2, 3) kann nur ein Verfasser schreiben, dessen Zeitgenossen die apostolische Ueberlieferung wenigstens zum Theil noch von den Aposteln selbst und nicht erst von den „*παρηκολυθηκότες*“ *τοῖς ἀποστόλοις* (wie Papias) empfangen hatten, so daß diese Zeit von sich im Ganzen sagen konnte, sie sei im Besitze einer unmittelbaren apostolischen *παράδοσις*. Die Aeußerungen der Apostelgeschichte über die Einsetzung der kirchlichen Aemter durch die Apostel (14, 23. vgl.

20, 28) führen uns nicht über den unter Domitian fallenden ersten klementinischen Brief herab, da sie mit den Angaben desselben (Kap. 42. 44) im Wesentlichen ganz übereinstimmen, und ihre Bestrebungen nach Vermittlung zwischen Judenchristenthum und Paulinismus, ihre Concessionen an das erstere in Bezug auf das Aposteldekret und in der Darstellung der Wirksamkeit des Paulus zeigen, daß zu ihrer Zeit das Heidenchristenthum noch lange nicht das Uebergewicht über das Judenchristenthum erhalten hatte, wie z. B. zur Zeit Justin's des Märtyrers *) oder auch nur zur Zeit des Barnabasbriefs, der bereits alle und jede Concession an die jüdische Gesetzlichkeit als Irrthum und Widerspruch mit dem christlichen Prinzip verdammt. Später als dreißig Jahre nach der Zerstörung Jerusalems ist folglich unser Evangelium schwerlich geschrieben. Es wird allerdings weder von Barnabas noch von Hermas und, was besonders auffallend ist, auch nicht vom Verfasser der ignatianischen Briefe citirt (vgl. Zeller, Jahrb. 1848. S. 529. ff.); aber dieß hat seinen einfachen Grund darin, daß es ursprünglich lediglich eine Privatschrift war, die auf apostolischen Ursprung Anspruch weder hatte noch machte (wie Matthäus und die petrinischen Evangelien), die vielmehr erst später und zwar zuerst von Marcion als Urkunde der paulinischen Lehre in den Kreis der kanonischen Schriften eingeführt wurde. Der Evangelist selbst gibt sich (wie auch Schleiermacher Einl. S. 239 urtheilt) in seinem Proömium nicht im Mindesten als nähern Bekannten eines einzelnen Apostels, wie etwa des Paulus, zu erkennen, er deutet durch nichts an, daß er sich durch eine besondere persönliche Stellung dieser Art zur Abfassung seiner Schrift befähigt und berufen glaube, sondern er rechtfertigt sein Unternehmen damit, daß schon Andere ihm damit vorangegangen seien; er läßt, obwohl er seinen Vorgängern Genauigkeit und Zuverläßigkeit nicht überall zuerkennt und daher ein glaubwürdigeres Evangelium schreiben will, doch nichts davon merken, daß ihm vermöge seiner Stellung besonders zuverläßige Nachrichten zu Gebote gestanden seien; er weiß namentlich von einer Ueberlieferung durch den Apostel Paulus ganz und gar nichts, sondern nur von einer Ueberlieferung der Urapostel („Derer, welche von Anfang an Augenzeugen

*) Mit Rücksicht hierauf hat auch Zeller in seiner Abhandlung über die Apostelgeschichte (Jahrb. 1851. S. 385) eine frühere Abfassung, etwa zwischen 110 und 125, wahrscheinlich gefunden.

und Diener des Wortes waren"). Noch Marcion, also gerade derjenige Häretiker, dem es am meisten um die apostolische Dignität seines Evangeliums zu thun sein mußte, weiß nichts von dem Verfasser des Evangeliums (Tertull. c. Marc. 4, 2), seine Schüler schrieben es dem Paulus oder Christus selbst zu (Dial. de recta fide, Sect. 1, p. 808. 2, p. 829); ebenso äußert sich sein Hauptgegner Tertullian (4, 5) in Vergleich mit seiner sonstigen Zuversichtlichkeit sehr unbestimmt über das Verhältniß seines Verfassers zu Paulus (Lucae digestum Paulo adscribere solent). Die Annahme der Verfasserschaft des Lukas ist offenbar erst aus dem Reiseberícht der Apostelgeschichte erschlossen zu einer Zeit, in welcher man unter den kirchlichen Evangelien auch ein paulinisches haben wollte; auf Lukas rieth man, weil der Verfasser des Reiseberichts ein Gefährte des Paulus ist, der ihn bis Rom begleitet hatte, ein solcher aber schien, da weder Timotheus noch Silas oder ein anderer der in der Apostelgeschichte Genannten der Verfasser sein kann, eben nur in Lukas gefunden werden zu können, von welchem man theils aus Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11 theils wohl auch aus der Ueberlieferung wußte, daß er in Rom dem Apostel zur Seite gestanden war. Aber dieser Schluß war unrichtig, da er auf der Voraussetzung der Identität des Verfassers der Apostelgeschichte und des Verfassers jenes Reiseberichts beruhte. Diese Identität ist schon deßwegen nicht anzunehmen, weil der Verfasser sein Bekanntwerden mit Paulus nicht erzählt; gerade dieses Moment, das der ursprüngliche Bericht gewiß enthielt, hat der Verfasser der Apostelgeschichte beseitigt; er hat es vermieden, den Begleiter des Apostels von sich besonders (im Singular) reden zu lassen, und zwar eben deßwegen, weil er selbst weder der Begleiter war noch für denselben gehalten sein wollte (welches Letztere nothwendig der Fall gewesen wäre, wenn er Stellen dieser Art beibehalten hätte). Dieser Reisebericht, der wegen seiner genauen geographischen Notizen und wegen des von der sonstigen Apostelgeschichte sehr verschiedenen Charakters seiner Wundererzählungen (20, 7—12. 28, 3—10) *)

*) Unter diesen Erzählungen gibt namentlich die zweite ein ebenso einfaches als klares Bild der „apostolischen δυνάμεις", die sich Paulus selbst (2 Kor. 12, 12) beilegt, und des gläubigen Zutrauens, mit welchem von den Aposteln Heilungen erwartet wurden, sobald irgend ein besonderer, außerordentlicher Erfolg die Anregung dazu gegeben hatte. Außerdem ist zu beachten die Stelle 21, 12, in

gewiß ächt und wahrscheinlich ein aus Rom nach Kleinasien geschriebener Bericht eines Freundes des Apostels, welcher denselben von Troas (vielleicht seinem Heimathsorte) nach Philippi (16, 10—16) und von da (20, 6) nach Jerusalem, Cäsarea und Rom begleitet hatte, (vielleicht des Lukas selbst) ist, nahm der Verfasser in sein Werk auf, nicht um sich selbst mit diesem Begleiter des Apostels zu identificiren — dieß würde dem Theophilus gegenüber unmöglich gewesen sein und, auch falls die Dedikation an diesen Mann bloße Einkleidung wäre, mit der bescheidenen Anspruchlosigkeit des Proömiums nicht zusammenstimmen, und ist auch deßwegen nicht wahrscheinlich, weil der Verfasser, falls er sich einmal eine solche Fiktion erlaubte, dieselbe wohl weiter als er es gethan hat, nämlich auch auf 16, 19 — 20, 3. 21, 18 — 26, 32 ausgedehnt und nicht gerade die Hauptsache, nämlich sein Bekanntwerden mit Paulus unterdrückt hätte —, sondern er nahm ihn auf in Folge seines Interesses für den Apostel, und zwar zum Theil schon einfach deßwegen, weil dieser Reisebericht wohl das einzige aus der unmittelbaren Umgebung des Apostels stammende Dokument über seine Geschichte war, das

---

welcher ein nicht in Erfüllung gegangener Ausspruch des Agabus über das Schicksal des Paulus in Jerusalem angeführt wird. Dieser Ausspruch ist nichts Anderes, als eine aus der Beschaffenheit der Verhältnisse in ganz natürlicher Weise hervorgegangene Erwartung des genannten προφήτης, die eben darum ganz den Charakter des Geschichtlichen an sich trägt. Zugleich muß das hier über Agabus Erzählte aus einer andern Quelle stammen als das, was 11, 28 von ihm berichtet wird, da alle und jede Zurückweisung auf diese frühere Erwähnung des Agabus fehlt. Merkwürdig ist auch, daß 21, 25 das „Apostelbekret" nicht als ein unter Beisein und Mitwirkung des Paulus schon längere Zeit gefaßter und verkündigter Gesammtbeschluß aller Apostel erscheint (wie Kap. 15), sondern als ein kurz vor der Ankunft des Paulus in Jerusalem erlassenes Dekret der jerusalemischen Kirche, das ihm erst jetzt mitgetheilt und als dessen Zweck dieß bezeichnet wird, von den Heidenchristen den Vorwurf der ἀνομία (und damit zugleich von den palästinensischen Christen den Vorwurf der Duldung dieser ἀνομία bei ihren heidenchristlichen Brüdern) in ähnlicher Weise abzuwälzen, wie (V. 24) Paulus sich durch das Nasiräatsopfer von dem Vorwurf der Nichtbeobachtung des Gesetzes reinigen soll. Das „Apostelbekret" war hienach eine Maßregel der jerusalemischen Kirche, durch welche dem christlichen Leben in den außerjüdischen Gebieten ein die Einheit zwischen Juden- und Heidenchristen möglich machender, gesetzlicherer Charakter gegeben und so zugleich dem Judenthum gegenüber der Vorwurf heidnischer Häresie vom Christenthum abgewehrt, der Religionsverband mit der jüdischen Kirche aufrecht erhalten werden sollte (vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 126).

dem Verfasser zu Gebote stand und ihm daher der Aufbewahrung mittelst Einverleibung in seine Schrift werth schien, hauptsächlich aber, um durch die Aufnahme einer Relation eines Augenzeugen, welche die Individualität und Wirksamkeit des Apostels und den sichtbar über ihr waltenden göttlichen Beistand (Kap. 27. f.) in so schönem Lichte darstellte, die Glaubwürdigkeit und den Eindruck seiner apologetischen Darstellung zu verstärken, was in einer Zeit sehr nothwendig war, in welcher über den Heidenapostel gewiß nicht blos die Epiph. haer. 30, 16 aufbehaltenen, sondern auch noch andere ebionitische Verleumdungen im Umlaufe sein mochten, und zwar ohne Zweifel gerade über die letzten Jahre seiner Thätigkeit, indem man von dieser Seite ähnlich wie die Juden (17, 7. 18, 13. 25, 7. 8. vgl. 21, 38) Paulus als Frevler „*εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων, εἰς τὸ ἱερόν* und *εἰς Καίσαρα*“ darstellen mochte, dessen Wirksamkeit ebendarum in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea und Rom ein verdientes schimpfliches Ende genommen habe. Bei der *ἀσφάλεια* 1, 4 hatte der Verfasser gewiß auch schon die Widerlegung dieser judenchristlichen Verleumdungen im Auge, welchen er ja durch die ganze Apostelgeschichte hindurch zahlreiche Beweise der gesetzesgemäßen Frömmigkeit seines Apostels und der Anerkennung seiner Schuldlosigkeit von Seiten römischer Machthaber (16, 35. ff. 18, 12. ff. 23, 29. 24, 22. f. 27. 25, 18. 25. 26, 31. 32. vgl. 28, 31) entgegenstellt; wie konnte er aber solchen falschen Gerüchten besser begegnen als dadurch, daß er da, wo er Berichte von Augenzeugen hatte, sie geradezu selbst reden ließ, da aber, wo solche fehlten, auch keine fingirte (wie die Ebioniten in ihren klementinischen Schriften), um eben nicht durch Fiktionen Mißtrauen zu erregen? Indeß auch dann, wenn der Bericht wirklich von dem Verfasser selbst herrührte, würde es dabei sein Bewenden haben, daß das Evangelium (und die Apostelgeschichte) weder an sich noch nach der Meinung des Verfassers in einer nähern Beziehung zu Paulus steht, sondern bloße Privatschrift ist, und eben weil es Privatschrift war und der sonstigen Gewissenhaftigkeit seines Verfassers gemäß sich auch als solche gab, konnte es natürlich in einer Zeit, die überall zuerst nach dem Namen und der Auktorität der Schriftsteller, nicht aber nach der Qualität der Schriften selbst zu fragen gewohnt war, nur sehr langsam zu dem Range einer allgemein anerkannten und benützten kirchlichen Schrift gelangen. Daß es aber namentlich in Rom erst sehr spät Eingang fand, wie aus

seiner Nichtbenützung in den ignatianischen Briefen erhellt, hat noch seinen besondern Grund darin, daß es wie die Apostelgeschichte nicht in Rom *), sondern im hellenischen Kleinasien entstanden ist. Man hat von Seiten der Vertheidiger der Aechtheit der Apostelgeschichte bemerkt, daß ihr Verfasser sich über die politischen Verhältnisse der kleinasiatischen und griechischen Provinzen sehr gut unterrichtet zeige (namentlich Wieseler, Chronol. d. ap. Zeit S. 224. f. 119); hiemit trifft der Umstand zusammen, daß sie in Bezug auf die Wirksamkeit des Apostels in diesen Gegenden und zwar vor Allem in der Provinz „Asia" und deren Hauptort Ephesus besonders ausführlich ist, und sehr viele specielle Erzählungen gibt, die nur auf lokaler Erinnerung beruhen können (18, 24 — 19, 41), und daß sie zudem ein ganz besonderes Interesse für die Gründung des Christenthums im vordern Kleinasien und namentlich in Ephesus

*) Die Bedeutung, welche in der Apostelgeschichte auf Rom als auf den letzten Bestimmungsort des Apostels Paulus gelegt wird (s. die Auseinandersetzung bei Zeller, Theol. Jahrb. 1850. S. 360. ff.), berechtigt uns nicht dazu, sie selbst (wie Zeller ebend. 1851. S. 386. ff. thut) nach Rom zu setzen. Die hohe Bedeutung Roms für die Wirksamkeit des Apostels war etwas geschichtlich Begründetes, das der Verfasser nicht umgehen konnte und das sich ihm von selbst als passender Abschluß seiner Erzählung darbot. Die Thätigkeit des Apostels in Rom selbst aber hatte für ihn offenbar kein specielles Interesse, da er sie sonst nicht wohl fast ganz mit Stillschweigen übergangen hätte, und aus demselben Grunde ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er mit seiner Schrift zunächst auf die römische Gemeinde zu wirken beabsichtigte, da er in diesem Falle doch wohl einige Züge aus der Thätigkeit des Apostels in dieser Stadt hätte anführen müssen, welche dazu geeignet waren, eine freundliche und dankbare Erinnerung der römischen Christen an sie hervorzurufen. Wenn er auf irgend eine einzelne Gemeinde wirken wollte, so ist es die von Ephesus (s. 20, 16 — 38). Die Sprache des Evangeliums und der Apostelgeschichte weist nicht, wie z. B. die des Markus und der ignatianischen Briefe, nach Rom, sondern in östliche rein hellenische Sprachgebiete. Auch wäre von einer römischen Abfassung beider Schriften gewiß eine Spur zurückgeblieben, wie z. B. beim Markusevangelium, und zwar um so mehr, als der bekannte Aufenthalt des Lukas in Rom gleichfalls auf diesen Ort führte; daß alle Ueberlieferungen das Evangelium im Osten des römischen Reiches und zwar die meisten in griechischen Gebieten entstehen lassen, ist schwerlich ein rein zufälliges Zusammentreffen. — Daß der Evangelist den Verfasser des Reiseberichts blos einfach redend einführte, statt sich etwa ausdrücklich auf ihn zu berufen und hiedurch die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung zu verstärken, ist sehr natürlich, da theils die einmal gewählte objektive Form der Darstellung theils die Scheu des Schriftstellers vor allem oppositionellen, provocirenden Auftreten (vgl. S. 133), die in den Zeitverhältnissen ihren Grund hatte, es nicht anders erlaubte.

selbst erkennen, ja dieselbe geradezu als Mittel= und Glanzpunkt der Missionsthätigkeit des Paulus erscheinen läßt (18, 24. ff. 19, 10. 11, und besonders 20, 16—38, wo der Apostel Kleinasien mit einem feierlichen Abschiede von der ephesinischen Kirche verläßt). Wie will man den Umstand erklären, daß von der Thätigkeit des Apostels in Galatien und Korinth, die gewiß ebensoviel merkwürdigen Geschichtsstoff lieferte als die in Ephesus, nur ganz kurz, von der letztern aber in einer auch unbedeutende Lokalereignisse, wie den Aufstand des Demetrius, aufnehmenden Ausführlichkeit die Rede ist, und daß gerade der Klerus von Ephesus dazu ausersehen wird, um in einer an ihn gerichteten Rede eine Apologie des Apostels und eine Reihe von Belehrungen über die Führung des bischöflichen Amtes niederzulegen? warum ist eben nur bei Ephesus von Häretikern und zwar von solchen, die aus der ephesinischen Kirche selbst hervorgehen werden, die Rede? und warum ist überhaupt die Erzählung der Reisen des Apostels im vordern Kleinasien und in den benachbarten Gebieten (Macedonien und Hellas) so besonders ausführlich gehalten, als weil eben hier dem Verfasser ohne Zweifel in Folge seines Aufenthalts in einem der Küstenländer des ägeischen Meeres ein besonders reiches Material zu Gebote stand? Wenn der Verfasser des Reiseberichts und der Apostelgeschichte eine und dieselbe Person wäre, so würde die Abfassung der letztern durch einen Christen aus Kleinasien ohnedieß sehr wahrscheinlich werden, da der ungenannte Begleiter in Troas zu Paulus stößt, ihn von da blos bis Philippi begleitet (16, 17. 17, 1) und erst später von dieser Stadt aus (20, 6) wieder in die Reisegesellschaft tritt; hienach kann er nur entweder aus Philippi oder aus Troas her sein, wovon aber das Letztere allein annehmbar ist, weil er für Philippi zwar ein besonderes Interesse zeigt (*ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία* 16, 12), aber doch von dieser Stadt wie ein ihr nicht angehöriger Fremder spricht (ebd. und V. 13 *οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι*). In ähnlicher Weise zeigt sodann der Ausdruck *διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη* 19, 1, daß der Verfasser des Ganzen im kleinasiatischen Küstenlande zu suchen ist, sofern eine derartige allgemeine Bezeichnung des Binnenlandes des westlichen Kleinasiens nur eben vom Standpunkt jenes Gebietes aus denkbar ist. Ein weiteres Moment für den hier angenommenen Ursprung des Evangeliums und der Apostelgeschichte liegt in ihrer unverkennbaren Verwandtschaft mit dem nach Kleinasien gehörigen Epheserbrief. Man vergleiche

Luk. 2, 14 *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*, 19, 38 *εἰρήνη ἐν ȣρανῷ καὶ δόξα ἐν ὑψίςοις* mit Eph. 2, 14 *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* und 1, 10 *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τά τε ἐν τοῖς ȣρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*; A.G. 2, 39 *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακράν, ȣ̔ς ἂν προςκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν*, 3, 25 *ὑμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς ὁ θεὸς διέθετο πρὸς τȣ̀ς πατέρας ἡμῶν, λέγων πρὸς Ἀβραὰμ Καὶ ἐν τῷ σπέρματί σȣ ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς* und 10, 35. 36 *ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβȣ́μενος αὐτὸν — δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν· τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃· ȣ̔τός ἐστιν πάντων κύριος* mit Eph. 2, 12. 13. 17 *ἦτε — ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας —, νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησȣ̃ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τȣ̃ Χριστȣ̃ —, καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς*, 3, 15 *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν ȣρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται*; Luk. 24, 49 *ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψȣς*, A.G. 1, 4 *περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τȣ̃ πνεύματος* (id. 2, 33) mit Eph. 1, 13 *ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας* (3, 20 *κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργȣμένην ἐν ἡμῖν*); A.G. 13, 1. 2 *ἦσαν δὲ — προφῆται καὶ διδάσκαλοι —· λειτȣργȣ́ντων δὲ αὐτῶν — εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προςκέκλημαι αὐτȣ́ς* (d. h. zur Bekehrung der Heidenwelt) mit Eph. 3, 5. 6 *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτȣ̃ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα — τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησȣ̃ διὰ τȣ̃ εὐαγγελίȣ*; A.G. 7, 2 *ὁ θεὸς τῆς δόξης* mit Eph. 1, 17 *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*; A.G. 20, 32 *τῷ λόγῳ τῆς χάριτος τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δȣ̃ναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν* mit Eph. 2, 22 *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε* und 1, 18 *τίς ὁ πλȣ̃τος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτȣ̃ ἐν τοῖς ἁγίοις*; A.G. 20, 28 *τὴν ἐκκλησίαν — ἣν περιεποιήσατο διὰ τȣ̃ αἵματος τȣ̃ ἰδίȣ* mit Eph. 1, 14 *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως* und 5, 25. ff. *καθὼς καὶ ὁ Χριςὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, — ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν κ. τ. λ.*; A.G. 17, 4 *καί τινες — προςεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ* mit Eph. 1, 11 *ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες*

κ. τ. λ. Ferner sind zu beachten die Parallelen mit dem Kolosserbrief theils in Einzelheiten (Luk. 22, 53 ἐξȣσία τȣ̃ σκότȣς wie Kol. 1, 13 ἐκ τῆς ἐξȣσίας τȣ̃ σκότȣς; A.G. 26, 18 ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότȣς εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξȣσίας τȣ̃ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεὸν τȣ̃ λαβεῖν αὐτȣ̀ς ἄφεσιν ἁμαρτιων vgl. Kol. 1, 12—14; A.G. 26, 23 εἰ παθητὸς ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τȣ̃ς ἔθνεσιν, vgl. Kol. 1, 18. 20 ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν —, εἰρηνοποιήσας διὰ τȣ̃ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτȣ̃ und 1, 12 ἐν τῷ φωτί; A.G. 8, 21 ȣ̓κ ἔστιν σοι μερὶς ȣ̓δὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τȣ́τῳ vgl. Kol. 1, 12 ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τȣ̃ κλήρȣ τῶν ἁγίων; A.G. 2, 5 ἀπὸ παντὸς ἔθνȣς τῶν ὑπὸ τὸν ȣ̓ρανόν vgl. Kol. 1, 23 ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν ȣ̓ρανόν), theils in den dogmatischen Grundanschauungen, sofern die Christologie dieses Briefes (ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι 1, 19; ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς 2, 9) mit der bei Lukas mehrmals (5, 17. 6, 19. 8, 46) hervorgehobenen Immanenz der göttlichen δύναμις in der Person Jesu sehr nahe verwandt und hier wie dort die siegreiche Bekämpfung der bösen Geister ein Hauptmoment der Thätigkeit Jesu ist. Eine solche Verwandtschaft der Sprache und der Begriffe kann nicht zufällig sein; mit andern spätern Briefen der paulinischen Litteratur zeigt sich eine solche Uebereinstimmung nicht (das πατρῴῳ θεῷ A.G. 24, 14. vgl. 2 Tim. 1, 3 und der Gebrauch von ζωογονεῖν Luk. 17, 33. A.G. 7, 19. 1 Tim. 6, 13 sind ganz vereinzelte Aehnlichkeiten); die Schriften des Lukas müssen folglich zu jenen beiden kleinasiatischen Briefen in irgend einer nähern Beziehung stehen, sie können nur aus einem und demselben Kreise mit ihnen hervorgegangen sein (und sind ohne Zweifel vom Verfasser des Epheserbriefs bereits benützt). Auch die Uebereinstimmung des Lukasevangeliums mit Joh. 14, 22 in Betreff des Apostels Judas (Jakobi), die Verwandtschaft seiner ganzen Anschauungsweise mit diesem Evangelium, zu welchem es unter den Synoptikern am meisten innere Beziehungen darbietet (vgl. S. 193 u. f.; meinen joh. Lehrbegriff S. 378; Zeller, Theol. Jahrb. 1843. S. 86. ff.), das Interesse der Apostelgeschichte für den Evangelisten Philippus (der in der spätern kleinasiatischen Tradition mit dem Apostel gleichen Namens identificirt worden ist), und der Umstand, daß unser Evangelium dem Marcion als Hauptquelle für die evangelische Geschichte zugekommen war, spricht dafür,

seinen Ursprung nach Kleinasien zu setzen. Die Angabe orientalischer Handschriften und Uebersetzungen, daß das Evangelium in Alexandria geschrieben sei, hängt wahrscheinlich mit dem Bestreben der Alexandriner zusammen, Lukas zum Verfasser des nach Alexandria gehörigen und dort besonders geschätzten Hebräerbriefs zu machen (**Clem. Al.** bei **Euseb. H. E.** 6, 14. **Orig. ib. c.** 25); die Angabe Gregor's von Nazianz u. A., daß es in Achaja verfaßt sei (wofür Andere wiederum Attika oder Macedonien setzen) mag die Erinnerung an den hellenischen Ursprung desselben zur Grundlage haben, obgleich sie wohl hauptsächlich aus der Wahrnehmung des guten griechischen Styls des Evangelisten entstanden ist. Wenn hienach das Lukasevangelium zunächst nur in Kleinasien als Privatschrift circulirte, so war es sehr leicht möglich, daß man in Rom, wo man mit andern Evangelien reichlich versehen war, erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts kirchlichen Gebrauch von ihm machte, nachdem namentlich die Häretiker (vgl. Zeller Jahrb. 1848. S. 569. f.) und unter ihnen besonders Marcion die Aufmerksamkeit auf dasselbe gelenkt hatten. Mit welchen Schwierigkeiten ein paulinisches Evangelium in manchen Kreisen zu kämpfen hatte, kann man sich leicht vorstellen, und gerade in Rom mußten dieselben theils wegen der fortwährenden Bedeutung des Judenchristenthums in dieser Kirche theils wegen ihrer Vorliebe für Schriften von petrinischer Auktorität am bedeutendsten gewesen sein (ähnlich wie bei dem vierten Evangelium, das auch nicht gleich nach seiner Abfassung in allgemeinern Umlauf kam, vgl. Theol. Jahrb. 1851. S. 212). Die erste Notiz, welche die römische Kirche von ihm nahm, bestand darin, daß das ältere Markusevangelium nach ihm umgearbeitet wurde; es selbst aber scheint in Rom erst etwa seit der Zeit der klementinischen Homilien allgemeinere Benützung gefunden zu haben, daher sich auch in der römischen Tradition, wie sie wahrscheinlich Irenäus (3, 1, 1) wiedergibt, nichts Näheres über seine Entstehungszeit erhielt, als daß es später als Matthäus, erst nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben sei. Vielleicht gehört die Bezeichnung des Lukas als seines Verfassers ursprünglich gleichfalls der römischen Ueberlieferung an, da man wegen seines längern Aufenthalts in Rom gerade hier geneigt sein konnte, in ihm nicht nur den Verfasser des Berichtes über die römische Reise des Apostels, sondern auch den der Apostelgeschichte und des Evangeliums zu vermuthen. Von der Apostelgeschichte wissen wir, daß sie auch noch später in Vergleich

mit andern neutestamentlichen Schriften wenig gelesen und gebraucht wurde; noch Chrysostomus gibt an, daß „die Existenz und der Verfasser des Buches Vielen gar nicht bekannt sei", und selbst zur Zeit des Photius stand wenigstens die Ansicht über den lukanischen Ursprung des Buches nicht fest (vgl. de Wette Einl. §. 117); der Umstand, daß sie erst sehr spät citirt wird, kann folglich auch hienach gegen eine ziemlich frühe Abfassung derselben nichts beweisen. Die späte kirchliche Anerkennung der Schriften des Lukas ist durch das Bisherige hinreichend erklärt; sie war eine nothwendige Folge der ebenso gewissenhaften als klugen Anspruchlosigkeit, mit welcher der Verfasser, ganz anders als die hierarchischen Vertreter des Ebionitismus, es verschmähte, seinen Schriften durch eine Fiktion das Ansehen unmittelbar apostolischer Dokumente zu geben, und statt dessen sie in dem bescheidenen Gewande von Privatschriften in die Welt ausgehen ließ *).

So einfach sich nach dem Bisherigen die Komposition des Lukasevangeliums und die Data, welche wir über seine Verbreitung und Anerkennung in den ältesten Zeiten besitzen, durch die Voraussetzung seiner Abfassung in Kleinasien am Ende des ersten Jahrhunderts erklären, so scheint sich dagegen doch noch Eine Schwierigkeit zu erheben, nämlich das Verwandtschaftsverhältniß des Evangeliums und der Apostelgeschichte zu dem Briefe an die Hebräer. Schon Klemens von Alexandrien suchte seine Ansicht, daß der Verfasser der Apostelgeschichte (Lukas) auch der (griechische) Herausgeber des (von Paulus hebräisch abgefaßten) Hebräerbriefes sei, durch die Hinweisung darauf zu begründen, daß sich in beiden Schriften „dieselbe Sprachfarbe wiederfinde"; in ähnlicher Weise glaubte unter den Spätern namentlich Grotius aus diesem Umstande auf die Identität der Verfasser beider Schriften schließen zu dürfen (vgl. Bleek, Brief an die Hebräer I. S. 405). Da der Hebräerbrief wahrscheinlich nach Alexandrien gehört und ohne Zweifel mehrere Jahre vor der Zerstörung Jerusalems und zwar wohl von einem älteren, durch eine bedeutende Wirksamkeit bereits zu hohem Ansehen in seiner

*) Es ist hienach das von mir in meiner Abhandlung über apostolische Tradition und Schrift Theol. Jahrb. 1850. S. 4 Bemerkte, so weit es Lukas betrifft, zu berichtigen. — Auch das vierte Evangelium war ursprünglich eine, obwohl sogleich auf Verbreitung in weitern Kreisen angelegte Privatschrift (vgl. ebd. 1851. S. 204. ff.).

Gemeinde gelangten Manne geschrieben ist, so wäre, wenn die lukanischen Schriften von eben diesem Schriftsteller herrühren sollten, sowohl ihr kleinasiatischer Ursprung als ihre Abfassung in einer so späten Zeit wie am Ende des ersten Jahrhunderts in Frage gestellt. Die sprachliche Verwandtschaft ist allerdings so auffallend, daß die Hypothese, mit der wir es hier zu thun haben, einer nähern Betrachtung unterworfen werden muß. Es gehört hieher zunächst eine Reihe von Wörtern und Redensarten, welche innerhalb des neuen Testaments nur bei Lukas und im Hebräerbrief sich vorfinden: *τελειῦσθαι* (Luk. 13, 32), *λύτρωσις* (1, 68. 2, 38), *ἱερατεία* (1, 9), *εὔθετος* (9, 62. 14, 35), *εἰς τὸ παντελές* (13, 11), *ἀνέχεσθαι* (A.G. 18, 14, in der Bedeutung einer Sache Aufmerksamkeit schenken), *ἀναθεωρεῖν* (17, 23), *εὐλαβεῖσθαι* (23, 10), *ἐπιστέλλειν* (15, 20. 21, 25), *περίκεισθαί τι* (28, 20), *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* (10, 35), *ἀρχηγός* (3, 15. 5, 31), *πατριάρχης* (2, 29. 7, 8. 9), *ὕπαρξις* (2, 45), *λόγος παρακλήσεως* (13, 15), *ἀσάλευτος* (27, 41), *ἡγέμενος* (Luk. 22, 26. A.G. 7, 10. 15, 22). Sodann sind zu vergleichen *ῥίζα πικρίας* (Hebr. 12, 15), das im N. T. nur an *χολῇ πικρίας* A.G. 8, 23 eine Parallele findet, und die Worte *πρόσφατος* (Hebr. 10, 20) und *διόρθωσις* (9, 10), bei welchen (vgl. *προσφάτως* A.G. 18, 2, *διορθώματα* 24, 3 nach der Lachmannischen Lesart) ganz Dasselbe der Fall ist; ferner *ἔξω τῆς πύλης* Hebr. 13, 12 und A.G. 16, 13, *περιαιρεῖν* (*ἁμαρτίας* Hebr. 10, 11, *ἐλπίδα* A.G. 27, 20, etwas anders 2 Kor. 3, 16), der Gebrauch von *τὸ ἔργον* Hebr. 6, 10 und A.G. 15, 38, die häufige Anwendung des Wortes *λαλεῖν* (*τὸν λόγον τοῦ κυρίου*) Hebr. 1, 1 u. f. A.G. 4, 31. 16, 13. 6. 32. u. f., die Parallele *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν* (Hebr. 9, 14) und *κ. τὴν καρδίαν* (A.G. 15, 9); auch *μαρτυρεῖσθαι* Hebr. 11, 2. 5. 39. A.G. 6, 3. 10, 22 u. f. (jedoch auch 1 Tim. 5, 10. 3 Joh. 12), *διαμαρτυρεῖσθαι* (Hebr. 2, 6, A.G. 2, 40. 8, 25. 10, 42. 20, 21 u. f. w., obwohl auch sonst im N. T.), *απογέγραμμένοι ἐν ὐρανοῖς* (Hebr. 12, 23) vgl. *τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς ὐρανοῖς* (Luk. 10, 20). Auch der gutgriechische Styl, den die lukanischen Schriften mit dem Hebräerbrief gemein haben, der Nachdruck, der dort wie hier auf die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu gelegt wird, die Spuren der Betrachtung Jesu als das *ἀρχιερεὺς τῦ λαῦ*, die wir bei Lukas fanden (S. 258), scheinen auf ein näheres Verhältniß zwischen ihm und diesem Briefe hinzuweisen. Allein bei genauerer

Betrachtung stellt sich statt dessen doch ein ganz anderes Ergebniß heraus. Der Hebräerbrief faßt Jesus noch vorzugsweise als Versöhner des Volkes Israel mit Gott, er scheint (7, 14 ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν) von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu noch nichts zu wissen und (5, 7, vgl. S. 95) von dem Leben und Wirken Jesu auf Erden eine ganz andere, noch keineswegs so großartige (mirakulöse) Anschauung zu haben, wie der Verfasser des Lukasevangeliums. Was aber die Sprache betrifft, so ist der Periodenbau des Lukas doch einfacher und seine Wortfügung viel weniger kunstreich als die des Hebräerbriefs; die Uebereinstimmung Beider in den oben angeführten Worten und Redensarten kann eine Identität der Verfasser nicht beweisen, da ihr auch wiederum mehrfache Abweichungen (τὰ θεμέλια A.G. 16, 26, οἱ θεμέλιοι Hebr. 11, 10; προςδέχεσθαι Luk. 2, 25. 38. A.G. 23, 21. 24, 15 s. a. erwarten, Hebr. 10, 34. 11, 13. 35 s. a. empfangen) gegenüberstehen, und zudem wird die sprachliche Verwandtschaft dadurch bedeutend modificirt, daß viele Spracheigenthümlichkeiten und Lieblingsausdrücke der lukanischen Schriften, wie z. B. σωτήρ (A.G. 5, 31 u. s. Luk. 2, 11), ἡ ὁδός (A.G. 9, 2 u. s.), ἀνάψυξις A.G. 3, 19), ἀποκατάστασις (3, 21), ἄφιξις (20, 29), διαταγή (7, 53), φῶς (26, 18. 23), ὕψῶν (A.G. 2, 33. 5, 31), σκηνὴ μαρτυρίυ (7, 44), dem Hebräerbrief und noch mehr die meisten Eigenthümlichkeiten des letztern, z. B. οἰκυμένη μέλλυσα, ὀνειδισμός, συγκακυχεῖσθαι, τελειότης, μισθαποδοσία, μετάθεσις, εὐποιΐα, ἔκβασις, διηνεκής, φοβερός, εὐπερίστατος, παραπλησίως, πολυμερῶς u. s. w., den lukanischen Schriften fehlen. Die im Obigen angeführten Ausdrücke, in welchen beide Schriftsteller zusammentreffen, sind (mit Ausnahme von μαρτυρεῖσθαι) insgesammt solche, die auch außerhalb des neuen Testaments in der spätern griechischen Litteratur und namentlich in den LXX sehr häufig und somit keineswegs Lukas und dem Hebräerbrief eigenthümlich sind; der Umstand, daß die meisten derselben bei andern neutestamentlichen Schriftstellern nicht vorkommen, erklärt sich einfach daraus, daß die lukanischen Schriften und der Hebräerbrief überhaupt mit dem Sprachgebrauch der griechischen Profanlitteratur weit mehr Verwandtschaft zeigen als die übrigen Bücher des N. T. Das Verhältniß beider ist keineswegs von der Art, daß Gedankenkreis und Sprachweise auf beiden Seiten dieselben wären; es findet vielmehr nur bis zu einer gewissen Grenze eine Verwandtschaft unter ihnen statt, neben welcher doch jeder der bei-

den Schriftsteller wiederum durchaus selbstständig und eigenthümlich ist. So wenig die Beziehungen der lukanischen Schriften zum Kolosser- und Epheserbrief auf eine Identität ihres Verfassers mit dem dieser beiden Briefe führen, weil sowohl die erstern als die letztern doch wiederum zu viel Eigenes haben, ebensowenig kann der Verfasser des Hebräerbriefs Urheber der lukanischen Schriften sein, ja noch viel weniger, da die dogmatischen Anschauungen dieses Schriftstellers von denen des Lukas zum Theil sehr entschieden abweichen, während jene Briefe in dieser Rücksicht den lukanischen Schriften sehr nahe stehen. Eine Bekanntschaft des Verfassers der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums mit dem Hebräerbrief mag allerdings anzunehmen sein, da sich hiedurch das immerhin beachtenswerthe Zusammentreffen der beiderseitigen Schriften in einzelnen Wendungen leichter erklären läßt; aber zur Annahme eines näheren Verhältnisses beider ist man durch nichts berechtigt. Wenn in neuster Zeit Schwanbeck in seinem Versuche über die Quellen des Lukas S. 204 behauptete, wenigstens der zweite, aus dem Reisebericht des ungenannten Begleiters geschöpfte Theil der Apostelgeschichte zeige eine solche Verwandtschaft der Diktion mit der des Hebräerbriefs, „daß dadurch eine erneute Untersuchung über den letztern nöthig werde", d. h. wohl daß für den Reisebericht und den Hebräerbrief Ein und derselbe Verfasser anzunehmen sei, so können wir dieß unsrer Ansicht unbeschadet wohl zugeben, halten es aber deßungeachtet nicht für richtig, da das Evangelium und der erste Theil der Apostelgeschichte zum Mindesten ebensoviele und ebenso bemerkenswerthe Berührungen mit jenem Briefe darbieten als der zweite, wie dieß aus den oben angeführten Stellen von selbst hervorgeht; kurz von welcher Seite man es auch versuchen mag, den Hebräerbrief mit den Schriften des Lukas in eine nähere Verbindung zu setzen, über die Nachweisung einer doch nur partiellen Verwandtschaft beider wird man es nie hinausbringen, und es kann folglich auch für die Entscheidung der Frage über Verfasser und Abfassungszeit unsres Evangeliums aus einer Berücksichtigung des Hebräerbriefs wohl nie etwas gewonnen werden.

VI. Das Verhältniß des Lukasevangeliums zu dem Evangelium Marcion's. Nach dem im Bisherigen gewonnenen Ergebniß über die Abfassungszeit unsres Evangeliums kann für uns die einst von Semler und Eichhorn aufgestellte, zuerst von Ritschl wieder aufgenommene und von Baur in seiner Schrift über

Markus zum Theil noch beibehaltene Ansicht wenig Wahrscheinlichkeit haben, daß das marcionitische Evangelium älter sei als das lukanische und daß es die Grundlage bilde, aus welcher das letztere erst hervorgegangen sei. Deßungeachtet ist aber auch hier eine Besprechung dieser Frage nothwendig, sofern wenigstens bei einzelnen Partien des Ganzen der marcionitische Text Manches vor dem kanonischen vorauszuhaben und hieraus zu folgen scheint, daß an solchen Stellen die ursprüngliche Gestalt des Evangeliums nicht in unsrem Lukas, sondern in der marcionitischen Recension desselben gesucht und somit unser Lukas als eine spätere Redaktion einer ältern, sowohl ihm als dem marcionitischen Evangelium zu Grund liegenden Schrift betrachtet werden müsse. So bestimmt nämlich, besonders mit Rücksicht auf die Bemerkungen Volckmar's in den Theol. Jahrb. 1850. S. 110. ff., Baur und ebenso schon früher Hilgenfeld (Evv. Justin's S. 447. ff.) zugeben, daß die wichtigsten Abweichungen Marcion's von unsrem Lukas aus Aenderungen zu erklären sind, die sich für ihn aus seinem dogmatischen Standpunkte mit Nothwendigkeit ergaben, so entschieden dringen doch diese beiden Gelehrten darauf, daß wenigstens bei einigen Stellen und Abschnitten die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes anerkannt werde. Es gehört hieher einmal die Lesart 16, 17 *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γὴν παρελθεῖν, ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν*, welche sowohl Baur als Hilgenfeld für die einzig richtige und passende erklären, weil die gewöhnliche Lesart mit V. 16, in welchem das Ende des Gesetzes ausgesprochen ist, im Widerspruche stehe, und weil, wie wenigstens Hilgenfeld behauptet, die Anfügung von V. 18 (*πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα κ. τ. λ.*) sinnlos wäre, wenn nicht eben die unverbrüchliche Geltung der Aussprüche Christi für alle irdischen Verhältnisse, wie für die Ehe, hier belegt werden sollte. Wir glauben jedoch S. 149 bereits gezeigt zu haben, daß auch die gewöhnliche Lesart, wenn man den ganzen Zusammenhang der Rede von V. 15 an berücksichtigt, einen ganz guten Sinn gibt; wir müssen in ihr, auch falls bereits der Evangelist und nicht erst Marcion *τῶν λόγων μου* geschrieben hätte, jedenfalls die ursprünglichste Form des Textes erkennen. Sehr unangemessen ist die Verbindung des *μίαν κεραίαν* mit *τῶν λόγων μου*; eine Zusammenstellung dieser Art hat allerdings bei Marcion nichts Auffallendes, wohl aber bei Lukas, von dem wir es nicht sehr wahrscheinlich finden können, daß er eine solche Aenderung des wohlbekannten Ausspruchs Matth. 5, 18,

die ihre Willkürlichkeit und Gewaltsamkeit so deutlich an der Stirne trägt, in sein Werk aufgenommen habe. Am meisten spricht für die entgegengesetzte Ansicht der von Baur geltend gemachte Umstand, daß Tertullian bei der Besprechung dieser Stelle seinem Gegner keine Textveränderung vorwirft, sondern vielmehr die Lesart desselben seiner eigenen Ausführung zu Grund legt; allein es ist möglich, daß er hier, wie auch sonst (z. B. bei 16, 12 die Lesart **meum quis dabit vobis?**), den Text seines Gegners beibehält, um diesen aus seinem eigenen Evangelium zu widerlegen (was er 4, 6 ausdrücklich als seine Absicht angibt), und auch wenn es sich nicht so verhielte, ist es nicht unmöglich, daß, wohl aus Anlaß des schwierigen Zusammenhangs, hier eine marcionitische Lesart in die von Tertullian gebrauchte Uebersetzung des Evangeliums eingedrungen war, in ähnlicher Weise, wie 23, 2 die vielleicht erst von Marcion herrührende Variante *καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τȣ̀ς προφήτας* in mehrere Handschriften der **Itala** übergegangen ist. Bei einigen andern Stellen ist es allerdings zweifelhaft, ob Marcion oder unser Lukasevangelium die ältere Lesart darbietet, wie z. B. 17, 2 (*λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη*) und 11, 2 (*ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σȣ*, wo wahrscheinlich Marcion Recht hat, vgl. S. 146); ebenso geben wir vollkommen zu, daß 10, 22 ursprünglich *ἔγνω* stand und erst mit Rücksicht auf den Gebrauch, den die Gnostiker von diesem Aorist machten, das Präsens in den Text gesetzt worden ist (vgl. namentlich Hilgenfeld Evv. Justin's S. 201. ff.). Anders verhält es sich dagegen bei der Stelle 5, 39; denn nicht nur steht dieser Vers mit dem Vorhergehenden in einem ganz passenden Zusammenhang (S. 172; zu *καὶ ȣ̓δείς* vgl. 15, 16), sondern es läßt sich gar nicht einmal begreifen, wie derselbe (Hilgenfeld S. 469. f.) hinzugesetzt sein soll, „um die berühmte Beweisstelle Marcion's 5, 36 — 38 für seinen Gebrauch untauglich zu machen". Dieß wäre nur dann möglich, wenn der Vers den Sinn hätte, daß das Alte besser oder doch nicht schlechter sei als das Neue; aber er spricht dieß ja nur als subjektive Ansicht der Anhänger des Alten aus und enthält folglich nichts Objektives zu Gunsten des Letztern. Noch weniger ist es mir von der Perikope 13, 1 — 5 wahrscheinlich, daß sie im ursprünglichen Lukas fehlte und erst von einer spätern Hand hinzugethan ward, um, wie es Baur allerdings sehr scharfsinnig motivirt, die Beziehung der Parabel V. 6—9 auf das jüdische Volk die in ihr selbst nicht bestimmt genug vorliegt, stärker hervorzuheben.

Einmal hat jetzt Volckmar in seiner Schrift über das Evangelium Marcion's S. 37 gezeigt, daß in demselben auch V. 6—9 fehlte, da die Angabe des Epiphanius, der Häretiker habe erstens die Worte ἦλθόν τινες ἀπαγγέλλοντες — ἕως ὅπȣ λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα καὶ ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ (V. 1—4), und sodann (καὶ) ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε (V. 5) καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς ausgemerzt, nur so verstanden werden kann, daß auch die letztere mit inbegriffen ist (im andern Falle wäre der Zusatz καὶ ἕως τῆς παραβολῆς gänzlich überflüssig, sofern ja durch die Angabe, daß die Worte καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε V. 5 gefehlt haben, das Fehlen des ganzen Abschnitts V. 1—5 bereits deutlich genug ausgedrückt war). Hienach ist die Beziehung, welche Baur der Erzählung V. 1—5 gibt, unmöglich, und es müßte daher die Einschiebung der ganzen Perikope V. 1—9 in den ursprünglichen Text angenommen werden. Allein man ist hiezu durch nichts berechtigt, da die sowohl in V. 1—5 als in V. 6—9 enthaltene Aufforderung zu baldiger, rechtzeitiger μετάνοια sich so gut, als man es nur immer verlangen kann, an 12, 54—59, wo dasselbe Thema bereits behandelt wird, anschließt und, statt für den Zusammenhang störend oder überflüssig zu sein, vielmehr zu einer vollkommenen, sich klar und bestimmt abrundenden Ausführung des dort Begonnenen ganz unentbehrlich ist. Es bedarf daher gar nicht einmal der Hinweisung auf die Spuren eines hohen Alters, welche dieser Abschnitt an sich trägt (S. 231), um ihn dem ursprünglichen Lukas zu vindiciren. Die Parabel V. 6—9 mußte Marcion ebensowohl entfernen als die vom Weinberg 20, 9. ff., da hier wie dort ganz dieselbe dem marcionitischen System völlig widerstrebende Verbindung zwischen dem jüdischen Volke und dem höchsten Gotte ausgesprochen wird, welche dem Gnostiker um so unzuläßiger scheinen mußte, je bestimmter in der Parabel die gnädige Langmuth gegen dieses Volk, der Wunsch es doch noch zu retten hervorgehoben wird, und je näher es lag, den für das Volk V. 8. f. Fürbitte einlegenden ἀμπελȣργός auf Christus zu beziehen, so daß auch dieser in ein näheres Verhältniß zum Judenthum gesetzt schien, als Marcion zugeben konnte. V. 1—5 strich Marcion entweder wegen der Zusammengehörigkeit dieses Abschnitts mit V. 6—9, oder weil in ihm Christus selbst zu direkt einen Akt verdammender Strafgerechtigkeit ankündigt, als daß er ein solches Auftreten mit seiner Ansicht von dem Charakter der christlichen Offenbarung hätte vereinigen

20

können. Wenn er in Kap. 11 die VV. 49—51, in Kap. 21 die VV. 21. 22 ausließ, so mußte er noch mehr unsre Stelle beseitigen, da dort nur im Allgemeinen von Strafgerichten, welche das jüdische Volk treffen werden, hier aber geradezu von einem ἀπολεῖσθαι πάντας die Rede ist. Die Beibehaltung von Stellen wie 12, 46—48. 57. ff., in welchen die parabolische Ausdrucksweise eine mildere Deutung zuläßt, und 21, 23. ff., in welchen der Untergang des jüdischen Volkes im Tone barmherzigen Mitleidens ausgesprochen wird, kann hiegegen nichts beweisen. Bei der Erzählung des Einzugs in Jerusalem gibt Hilgenfeld zu, daß ihre Auslassung dogmatische Gründe hatte, und auch Baur spricht sich nicht mehr ganz bestimmt für die entgegengesetzte Ansicht aus, wie es denn auch nicht wahrscheinlich ist, daß in einem auf Vollständigkeit und Kontinuität der Darstellung ausgehenden Evangelium gerade diese wichtige und zudem allbekannte Begebenheit gefehlt haben sollte. Endlich rechnet Baur namentlich auch Kap. 1 und 2 zu den spätern Zusätzen, die Marcion in seinem Lukas noch gar nicht vorgefunden haben soll, und zwar theils weil die judaisirende Tendenz der Vorgeschichte mit dem Paulinismus des Verfassers zu stark kontrastire, theils weil, wenn dieselbe ursprünglich zum Evangelium gehört hätte, die Genealogie passender an der Stelle angebracht worden wäre, wo zuerst von den Eltern Jesu die Rede ist (1, 27). Aber auch dieß können wir nicht zugeben. Die Einschaltung des Geschlechtsregisters in die Geburtsgeschichte hätte dieselbe in einer Art und Weise unterbrochen, durch welche die harmonische Abrundung dieses schönen poetischen Ganzen völlig verloren gegangen wäre, und gerade weil der Verfasser Pauliner war, hatte die Nachweisung der genealogischen Verhältnisse Jesu für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung, daher er sie erst am Schluß von Kap. 3 in der Gestalt einer blos nachträglich gegebenen Notiz einschaltet. Auch am Ende der Kindheitsgeschichte (2, 52) fand sie keinen passenden Platz, da der Verfasser die Parallele zwischen Johannes und Jesus, die sich aus Kap. 1 und 2 auch in Kap. 3 forterstreckt, vorher zu Ende bringen mußte, ehe es angemessen war, die Aufmerksamkeit des Lesers auf einen andern und zudem weniger bedeutenden Gegenstand zu lenken; die Genealogie steht vielmehr am passendsten eben da, wohin er sie gestellt hat, nämlich am Anfang der öffentlichen Thätigkeit Jesu (ἀρχόμενος V. 23), indem sie sein Verhältniß zu der Menschheit, in deren Mitte er nun treten soll, in der dem Stand=

punkt des Evangeliums entsprechenden Weise zur Anschauung bringt Die judaisirende Färbung der beiden ersten Kapitel aber hat einerseits ihren Grund in den Quellen, die hier dem Verfasser vorlagen, und sie stimmt andrerseits sowohl mit der Tendenz des Evangeliums und der Apostelgeschichte (darzustellen, wie das ursprünglich wesentlich auch den Juden bestimmte Heil nur durch ihre eigene Schuld zu den Heiden übergeht) als mit der Art vollkommen zusammen, wie sonst bei Lukas die universelle Bestimmung des Evangeliums erst allmälig hervortritt. Wenn Luk. 24, 21. A.G. 1, 6 die Apostel von derselben noch ganz und gar keine Ahnung haben und auch von Jesus selbst bis dahin keine Belehrung über sie erhalten, so ist es ganz in der Ordnung, daß auch die messianischen Erwartungen und Verheißungen der Vorgeschichte noch in ganz israelitisch nationaler Farbe erscheinen und nur an wenigen Stellen auf die Universalität des christlichen Heils von ferne hingedeutet wird (2, 14. 32). Wollte man die Vorgeschichte aus dem Evangelium entfernen, so müßte dasselbe auch bei Stücken, wie 13, 16. 19, 9 geschehen, in welchen Jesus als der Messias des Volkes „Abrahams" auftritt. Baur identificirt den spätern Verfasser, der nach seiner Ansicht zu dem ursprünglichen Lukas die Vorgeschichte und die übrigen bei Marcion fehlenden Stücke (darunter auch 4, 16—30) hinzugethan haben soll, mit dem Verfasser der Apostelgeschichte und findet den Unterschied zwischen diesem und dem ursprünglichen Verfasser, daß sich bei letzterem der paulinische Geist hauptsächlich in der Antithese gegen die Urapostel, bei ersterem in seiner antithetischen Tendenz gegen das Judenthum ausspreche; allein dieser Unterschied läßt sich nicht festhalten, da sich die antijüdische Tendenz durch das ganze Evangelium (2, 34. f. 6, 22. 23. 26. 10, 8. 30. ff. 11, 14 — 13, 9 u. s. w.) ebenso hindurchzieht, wie durch die Apostelgeschichte, und da auch diese wie das Evangelium den beschränkten judaistischen Vorstellungen der Apostel von dem Werk Jesu entgegentritt (1, 6. ff.) und hervorhebt, daß sie erst höherer Belehrungen (durch den heiligen Geist und besondere Offenbarungen, wie 10, 11. ff.) bedurften, um zur vollen Einsicht in die evangelische Wahrheit zu gelangen. Sowohl dem Judenthum als dem Judenchristenthum gegenüber verhalten sich Evangelium und Apostelgeschichte vollkommen gleich, indem z. B. letztere geradezu die Aufhebung des Gesetzes ausspricht (15, 10. 11); nur der Unterschied findet statt, daß in der Apostelgeschichte die ältern Apostel durch höhere Offenbarungen endlich wirklich zu der Einsicht

in die universelle Bestimmung des Werkes Jesu gebracht werden, die ihnen früher fehlte, aber es ist dieß ein Unterschied, der nicht zu einer Trennung beider Schriften berechtigt, sondern vielmehr gerade auf ihre Zusammengehörigkeit hinweist, indem die durch das ganze Evangelium hindurchgehende Hervorhebung der Schwierigkeiten, die das Erkennen Jesu für die Jünger hatte, eben nur den Zweck haben kann, die Mittheilung der δύναμις ἐξ ὕψυς, welche dieselben ein für allemal heben soll, vorzubereiten. Die Schilderung des beschränkten Gesichtskreises der Jünger im Evangelium soll allerdings auch dazu dienen, den judenchristlichen Partikularismus zu bekämpfen, indem die judaistischen Vorstellungen der Jünger von dem Werk Jesu eben dieser Zeit, in welcher es ihnen überhaupt noch an einem richtigen Verständnisse ihres Herrn fehlte, zugewiesen und hiedurch indirekt als Produkte eines noch ganz untergeordneten geistigen Standpunktes charakterisirt werden; aber dieses Negative ist auch im Evangelium nicht der einzige Zweck, auch das Evangelium weist darauf hin, daß diese Beschränktheit aufhören, die wahre und vollständige Einsicht in das Werk Jesu den Jüngern noch aufgehen, der Universalismus des christlichen Heiles auch ihnen noch zum Bewußtsein kommen und damit zur allgemeinen Anerkennung gelangen werde (vgl. außer 24, 44. ff. auch 21, 15), wie dieß in der Apostelgeschichte endlich wirklich geschieht. Das Evangelium bereitet Dasjenige vor, was in der Apostelgeschichte zur Ausführung kommt; die Apostelgeschichte weist ebenso auf das Evangelium zurück als auf ihre nothwendige Voraussetzung, beide Schriften verhalten sich zu einander wie Weissagung und Erfüllung und bilden so Ein unzertrennliches Ganzes. Die irenische Tendenz des zweiten Theils der Apostelgeschichte, wie sie namentlich in der judaisirenden Färbung der Lehre und Wirksamkeit des Apostels Paulus hervortritt, widerspricht dem Evangelium, wenn man es seinem ganzen Umfange nach nimmt, ebensowenig als den antijüdischen Partien der Apostelgeschichte selbst; der Schein dieses Widerspruchs entsteht nur dann, wenn man Kap. 1. 2 und andere verwandte Elemente des Evangeliums herausnimmt und so nur die (von Marcion beibehaltenen) antijüdischen Abschnitte zur ursprünglichen Substanz desselben macht (also bereits voraussetzt, daß das Evangelium blos eine antijüdische Tendenz gehabt habe). Außerdem aber läßt sich die Ansicht Baur's, daß der spätere Bearbeiter (der Verfasser des jetzigen Evangeliums und der Apostelgeschichte) das von ihm wie

andrerseits von Marcion schon vorgefundene Evangelium fast ganz unverändert aufgenommen und nur mit einzelnen Zusätzen bereichert habe, nicht vereinigen theils mit der engen Verwandtschaft beider Schriften besonders in sprachlicher Beziehung (vgl. Zeller Theol. Jahrb. 1851. S. 253. ff.), theils mit dem Proömium, welches erkennen läßt, daß sein Verfasser nicht eine schon fertige Evangelienschrift sich aneignete, sondern ein ganz neues Werk beabsichtigte, das erst aus einer von ihm selbst vorgenommenen Sammlung und Verarbeitung des nothwendigen Materials hervorgehen sollte. Wir können folglich auch in dem Verhältniß unsres Evangeliums zum marcionitischen nichts finden, was uns nöthigte, dasselbe über die oben wahrscheinlich gefundene Zeit seiner Entstehung, über das Ende des ersten Jahrhunderts, herabzusetzen, ein Ergebniß, das sich uns nun auch weiterhin bei der Untersuchung des zweiten Evangeliums bestätigen wird *).

*) Im Uebrigen vergl. die oben angeführte werthvolle Schrift Volkmar's, mit welcher ich nur darin nicht übereinstimmen kann, daß sie das Lukasevangelium zu sehr theils als ideelle Komposition theils als einseitig paulinische Parteischrift betrachtet (so namentlich in der Vorgeschichte Kap. 1—3).

III. Das Markusevangelium.

Die Tendenz und Anlage des Markusevangeliums ist nicht von der Art, daß uns diese Schrift ebenso zahlreiche und bestimmte Data für die Erkenntniß ihres Ursprungs und ihrer Entstehungszeit darböte, wie z. B. das Matthäusevangelium. Weder eine so scharf ausgeprägte dogmatische Richtung noch gleich sichere Hindeutungen auf bestimmte örtliche und zeitliche Verhältnisse treten uns hier entgegen; das Ganze hält sich in beiden Beziehungen in einer solchen Allgemeinheit und Unbestimmtheit, wie wir sie nicht leicht bei einer andern größern Schrift des neuen Testaments finden. Auch das Verhältniß des Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern ist so beschaffen, daß zwar die enge Verwandtschaft aller Drei von selbst in die Augen fällt, aber gerade die Hauptsache, die Frage, ob diese Verwandtschaft auf eine Abhängigkeit des Markus von den beiden Andern zurückzuführen oder ob vielmehr Markus eine Quelle für sie oder doch für einen von Beiden gewesen sei, schwerer zu beantworten ist als irgend ein anderes Problem der neutestamentlichen Kritik. Je mehr in Folge hievon die Ansichten über dieses Evangelium nach sehr verschiedenen Seiten hin aus einander gehen, desto nothwendiger ist es, vor Allem die Hauptpunkte, von welchen die Entscheidung abhängt und mit welchen jede Hypothese, wenn sie nicht haltungslos in der Luft schweben will, sich irgendwie aus einander setzen muß, festzustellen, von hier aus die Durchführbarkeit der einzelnen Hauptansichten zu untersuchen, und sodann mit Rücksicht auf die Zeugnisse des Alterthums Zeit und Ursprung des Evangeliums zu bestimmen.

1. Die litterarische und dogmatische Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums. Wie man auch das Verhältniß des Markus zu den beiden andern Synoptikern sich denken möge, so viel geht aus der ganzen Anlage und dem Charakter dieses Evangeliums hervor, daß es einerseits durch eine epitomatorische, d. h. nicht auf quantitative Vollständigkeit, sondern auf Heraushebung des Wesentlichen der evangelischen Geschichte und Lehre gehende Tendenz und in dogmatischer Beziehung durch eine allgemeinere, weder judaisirende noch antijüdische Haltung sich von ihnen unterscheidet. Epi-

tomatorisch, d. h. übersichtlich, auf das Wesentliche sich beschränkend und zugleich auf Hervorhebung und Markirung einzelner Hauptfakta und = Reden gerichtet ist das Markusevangelium in jedem Falle, nicht etwa blos den beiden andern Synoptikern, sondern ebensosehr der evangelischen Ueberlieferung oder vielmehr der evangelischen Geschichte selbst gegenüber; es ist ja einfache, unbestreitbare Thatsache, daß der Evangelist (dem aus dieser Geschichte schwerlich blos Dasjenige, was er von ihr wiedergibt, zu Ohren gekommen ist) eine große Zahl namentlich von Reden Jesu übergeht und dieß in Stellen wie 4, 33 (*καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*, vgl. V. 13 *πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε*; und V. 34 *τοῖς μαθηταῖς αὐτȣ ἐπέλυεν πάντα*), 2, 2 (*καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον*), 2, 13 (*καὶ ἐδίδασκεν αὐτȣς*, vgl. 9, 31. 10, 1. 12, 35. 38) selbst zu erkennen gibt, es ist gewiß, daß er gerade aus den bekanntesten Partien der evangelischen Geschichte Vieles (wie die Lehren und Reden des Täufers Johannes, seine Botschaft an Jesus, die Heilung des Knechtes in Kapernaum) übergeht; er beginnt selbst seine Schrift mit den Worten: „Anfang des Evangeliums von *) Jesus Christus, dem Sohne Gottes", d. h. er will nicht blos überhaupt eine *διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων πραγμάτων* (*περὶ τȣ εὐαγγελίȣ*) zu geben versuchen, sondern „die Heilsbotschaft" von Jesus Christus vollständig, ihrem ganzen Umfang und Inhalt nach darstellen, zugleich aber auch, wenigstens was ihren Anfang betrifft, Alles, was nicht zu ihr gehört, alles Unwichtige und Unwesentliche weglassen; er sagt bestimmt, es gebe für die evangelische Geschichte einen Anfang, d. h. einen Punkt, über welchen nicht weiter hinauf-, unter welchen aber auch nicht herabgegangen werden dürfe, er fixirt absichtlich und ausdrücklich, also mit dem Bewußtsein, daß man möglicherweise auch noch weitern Stoff in das *εὐαγγέλιον* aufnehmen könnte, eben diesen Punkt, mit dem er beginnt, als den allein richtigen „Anfang", er zeigt damit, daß ihm Nachrichten aus der Zeit vor der Taufe Jesu und wenn wir das *ἀρχή* nach allen in ihm liegenden Beziehungen nehmen,

---

*) Man kann nur „Evangelium von Christus" oder eigentlich „Evangelium Christi" (das Christum betreffende, Christum verkündigende Evangelium) übersetzen, nicht aber „öffentliche Verkündigung Christi" (Ewald Jahrb. I. 141), was weder mit den übrigen Stellen, wo *εὐαγγέλιον* vorkommt (1, 14. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 16, 15), noch mit dem von V. 4 an Erzählten übereinstimmt.

ebenso auch Darstellungen, welche die Taufe Jesu nicht aufgenommen hatten, wohl bekannt sind, er fängt mit Johannes an, nicht weil er es noch gar nicht anders weiß (wie Ewald Jahrb. I. 141. f. behauptet), sondern weil er es im Hinblick auf anderweitige Nachrichten und Darstellungen für das Richtige hält, eben hiemit anzufangen (wie hätte er sonst ausdrücklich von einer ἀρχὴ τε͂ εὐαγγελίου reden können?). Dieser Gesichtspunkt, nichts, was zum Ganzen nicht wesentlich gehört, aufzunehmen und dagegen nichts, was zu ihm gehört, zu übergehen, also das εὐαγγέλιον mit Weglassung des Unwesentlichen und mit vollständiger Darstellung des Wesentlichen zu erzählen, geht denn auch wirklich durch die ganze Schrift hindurch, sie enthält ihrer Kürze ungeachtet alle Hauptfakta der evangelischen Geschichte, welche wesentlich sind, wenn das Ganze das „Evangelium von Jesus Christus dem Sohne Gottes" sein soll, sie enthält namentlich eine große Zahl von Wunderthaten, in welchen der „göttliche" Charakter der Person Jesu zur Anschauung kommt, und auch die Lehre Jesu ist ihrem wesentlichen Gehalte nach, obwohl sie nur eine untergeordnete Stellung innerhalb des Ganzen einnimmt, doch vollständig wiedergegeben, ihr Verhältniß zum Gesetz und zu menschlichen Ueberlieferungen (12, 29. ff. 2, 21. 27. 10, 3. ff. 7, 6. ff.), ihre Aufschlüsse über das Wesen und die Entwicklung des Gottesreichs (Kap. 4. 12), über Belohnung des Guten und Bösen, über Parusie und Weltende (Kap. 13, 9. 44. ff.), über die Gesinnungen und Handlungen, die das Evangelium zur Pflicht macht, über Glauben (11, 22. ff.), Liebe (9, 35. 50. 11, 25. 10, 42. 12, 30), Aufopferung (8, 34. ff.), Treue und Wachsamkeit (13, 33. ff.), über Gebet und Almosengeben (11, 24. 12, 43. ff.), dieß Alles findet sich, obwohl kurz und auf's Nothwendigste zurückgeführt, auch in diesem Evangelium vollständig beisammen. Der Verfasser will aber nicht blos auf das Wesentliche sich beschränken und nichts Wesentliches übergehen, sondern er unterscheidet sich von den andern Evangelisten weiter auch dadurch, daß er an vielen Punkten seiner Erzählung Fakta und Reden mit Aufwand aller Mittel der Darstellung in einer Art und Weise hervorhebt, wie sie nur möglich ist, wenn der Schriftsteller absichtlich einen Gegenstand recht in der ganzen Bedeutung und Wichtigkeit hervortreten lassen will, die er ihm selbst beilegt. Kein Evangelist macht so wie Markus überall aufmerksam auf das Außerordentliche des Wirkens Jesu (1, 27, 5, 42. 7, 24. 36. f. 15, 39) und auf das Aufsehen, das es erregte, (1, 33.

37. 45. 2, 2. 13. 15. 3, 9. 20. 5, 24. 6, 31. 33. 56. 8, 1. 9, 15); kein Evangelium enthält in Vergleich zu seinem Umfang eine so große Zahl einzelner ausführlich dargestellter Wundererzählungen; keines stellt so bestimmt wie das des Markus die von Jesu verrichteten Dämonenaustreibungen überall in den Vordergrund (vgl. 1, 39. 6, 13. 16, 17) und schildert mit gleicher Anschaulichkeit und gleichem Nachdruck die Gewalt, welche die Dämonen über die von ihnen besessenen Menschen und welche hinwiederum Jesus über jene ausübte (1, 23. ff. 3, 11. 5, 1 – 17. 9, 17. ff.); kein Evangelium bestrebt sich so wie dieses durch anschauliche, in's Einzelne gehende Schilderungen auch anderer Wunder Jesu und insbesondere der Art und Weise, wie Jesus bei Heilungen zu Werke geht, die Aufmerksamkeit des Lesers eben auf diese Partien der Erzählung hinzurichten (vgl. außer den schon ang. St. 5, 41. 6, 40. 41. 8, 7 und besonders 7, 32. ff. 8, 22. ff. 11, 13. f. 20. f.). Dieser prägnanten und markirten Schilderung der wesentlichen Hauptfakta entspricht hin und wieder auch die Darstellung einzelner Lehren und Reden; wie der Verfasser 4, 33 und 34 ausdrücklich bemerkt, daß Jesus dem Volke gegenüber stets des für seine Fassungskraft angemessenen parabolischen Vortrags sich bedient habe, und zum Behufe der Veranschaulichung dieser Lehrweise gegen seine sonstige Kürze mehrere Parabeln beibringt, so wendet er an mehreren Stellen theils Wiederholungen, theils weitere Ausführungen an, um einzelne Aussprüche Jesu mit Nachdruck als besonders wichtig und beachtenswerth hinzustellen (2, 19 der wiederholende Zusatz *ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μεθ' ἑαυτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν*; 3, 28 der Zusatz *ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν*; 9, 44. 46. 48 dreimalige Wiederholung der Worte *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται*, und die erklärenden Zusätze *τό σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο* κ. τ. λ. 2, 27; *πῶς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* 10, 24). Daß das Evangelium einen epitomatorischen Charakter habe, und zwar mit der nähern Bestimmung, daß derselbe in der Aushebung und Hervorhebung des Wesentlichen der evangelischen Geschichte und Lehre bestehe, daß es nicht einfach referire, sondern mit schriftstellerischer Kunst Haupt- und Nebenpartien zu scheiden und die erstern in den Vordergrund zu stellen sich bestrebe, dieß wird nach dem bisher Bemerkten (worüber wir auch auf Baur krit. Unters. S. 550. f. und Markusevangelium S. 57. 150. ff. verweisen), nicht wohl

bezweifelt werden können (wie denn auch die Anerkennung dieser Tendenz des Evangeliums von der Frage über sein Verhältniß zu Matthäus und Lukas gänzlich unabhängig ist). Dieser epitomatorischen Tendenz in litterarischer Beziehung entspricht nun aber weiter der doktrinelle Charakter des Ganzen, sofern dasselbe ja auf den ersten Anblick von allen andern, kanonischen und nichtkanonischen Evangelien sich dadurch unterscheidet, daß es weder judaistisch noch antijüdisch ist und statt dessen vielmehr sein ganzes Interesse auf die Veranschaulichung der aus dem Leben und Wirken Jesu hervorleuchtenden göttlichen Kraft und Erhabenheit, mit Einem Wort auf die Darstellung „Jesu Christi als des Sohnes Gottes" concentrirt, wie wenn es auch hier die Aufmerksamkeit des Lesers vom weniger Wesentlichen auf die Hauptsache, auf den Grund und Mittelpunkt der ganzen „evangelischen Verkündigung" hinlenken wollte (1, 1). Was zuerst das Verhältniß des Evangeliums zum Judenthum betrifft, so fehlen ihm auf der einen Seite alle jene judaistischen Elemente, deren Matthäus so viele hat, es fehlen ihm alle Aussprüche der evangelischen Ueberlieferung, nach welchen Jesus nur zum Volk Israel gesandt wäre, es fehlt die Verheißung, daß die Apostel die zwölf Stämme Israels richten werden, die Bezeichnung des Tempels als *τόπος ἅγιος* (indem hiefür 13, 14 *ὅπȣ οὐ δεῖ* gesetzt ist), der Ausspruch über die Unvergänglichkeit des Gesetzes; es ist namentlich bezeichnend, wie 7, 27 bei der Erzählung von dem kananäischen Weibe das Wort Jesu *οὐ καλόν ἐστιν* (wofür Matthäus bestimmter *ȣ̓κ ἔξεστιν* hat) *λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις* durch die vorangestellten Worte *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* nicht nur gemildert, sondern im Grunde geradezu aufgehoben wird; es fehlt die Bevorzugung des Petrus vor den übrigen Aposteln von Seiten Jesu, so sehr sonst das Evangelium doch gerade diesem Apostel eine ganz besondere Aufmerksamkeit zuwendet; auch die Tempelreinigung erscheint in Folge der Beibehaltung der jesajanischen Worte (*οἶκος προσευχῆς*) *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν* als eine Handlung, die mit einem besonderen Interesse für die nationale jüdische Religionsverfassung auch nicht das Mindeste zu schaffen hat. Dagegen ist nicht nur die Polemik Jesu gegen buchstäblich äußerliche Sabbathsbeobachtung (2, 23 — 3, 4), gegen die pharisäischen Reinigkeitssatzungen (7, 15. ff.) und gegen den Pharisäismus überhaupt (2, 21. ff. 7, 8. ff. 8, 15. 12, 38. ff.) und der Ausspruch über die nur temporäre Gültigkeit

der mosaischen Ehegesetzgebung (10, 3. ff.) beibehalten, und zwar ist diese Seite der Lehre Jesu überall (2, 19. 27. 7, 8. 13. 10, 12) mit Zusätzen wiedergegeben, welche sie mit besonderer Wichtigkeit hervorheben; vor Allem aber wird in der Stelle 12, 28—34 die Gottes- und Nächstenliebe mit großer Ausführlichkeit unter ausdrücklicher Hinweisung auf ihren Vorzug vor allem und jedem Opferdienst für das höchste Gebot erklärt, und dem Ausspruch Jesu Matth. 26, 61 eine Form gegeben, welche deutlich genug auf die durch das Christenthum an die Stelle des Tempelkultus gesetzte innerliche Gottesverehrung hinweist (ναὸν ἀχειροποίητον 14, 28; vgl. Baur Unters. S. 141, Hilgenfeld Markus S. 127). In Uebereinstimmung hiemit heißt das Christenthum auch bei Markus „eine neue Lehre" (1, 27), und wie Lukas die Gesetzeserfüllung hinter dem Glauben zurücktreten läßt, so gebraucht auch Markus für das Christenthum den seinen eigenthümlichen Charakter als Religion der Erlösung bezeichnenden Ausdruck εὐαγγέλιον, der überall wiederkehrt (1, 1. 14. 15. 8, 35. 10, 29. 16, 15) und hebt die rettende Kraft des Glaubens sehr bestimmt hervor (5, 34. 9, 23. 10, 52 und besonders 16, 16 ὁ πιςεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, wogegen Matth. 28, 20 τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν); auch die universelle Bestimmung des Christenthums wird auf's Bestimmteste von Jesus selbst ausgesprochen (13, 10, wo der matthäische Zusatz εἰς μαρτύριον S. 24 weggelassen ist, vgl. 4, 32. 11, 17. 16, 15. 20). Allein ebensosehr, wie alles judaistisch Gesetzliche und Partikularistische, fehlt (mit Ausnahme der Opposition gegen das jüdische Ceremonienwesen) Alles, was direkt gegen das Judenthum und die jüdische Nation überhaupt gerichtet ist, es fehlen die Strafreden des Täufers an's jüdische Volk, die Heilung des Knechts in Kapernaum und die Botschaft des Täufers mit ihren Aussprüchen gegen die Juden, die Erinnerung an die Niniviten, die Bedrohung der ungläubigen Städte (dafür ein bloßes ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν 6, 6, vgl. 8, 12), die Worte Matth. 13, 14 über die Verstockung des Volks (indem hiefür ganz allgemein οἱ ἔξω, die nicht zum Jüngerkreis Gehörigen, gesetzt ist) und ebenso alle antijüdischen Elemente, die der dritte Evangelist in seine Schrift aufgenommen hat; Jesus wird vom jüdischen Volke, nur mit Ausnahme der Pharisäer, Synedristen, Herodianer und seiner Landsleute und Verwandten, überall mit gläubiger Begeisterung aufgenommen, seine Lehre erhält die ausdrückliche Zustimmung eines γραμματεύς (12,

28. ff. vgl. 7, 1 die Limitation τινες τῶν γραμματέων), er nimmt das Gesetz Gottes gegen den Pharisäismus in Schutz (7, 8. ff.), er führt bei der Frage über die πρώτη ἐντολή den Monotheismus, das dem Judenthum und Christenthum Gemeinsame, ausdrücklich als das erste aller Gebote an (12, 29), nennt den Tempel ein Bethaus für alle Völker und erkennt an, daß den Juden immerhin das χορτασθῆναι πρῶτον zukomme (7, 27); ebenso hebt der Verfasser überall hervor, daß das Evangelium von Christus in genauster Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen Prophetie stehe (1, 1. 9, 12. f. 12, 10. 14, 21. 49. 15, 28). Kurz das Christenthum ist zwar etwas Neues, es ist die vollkommene, letzte und endgültige Offenbarung Gottes (πεπλήρωται ὁ καιρός 1, 15), aber es tritt nicht in seinem Gegensatze zum alten Testament, sondern überall nur in vollster Einheit und Harmonie mit demselben auf; es ist weder ein positives Interesse für das Judenthum vorhanden noch ein konträres und antithetisches; das εὐαγγέλιον nimmt seinen Standpunkt über allen diesen Fragen und will nichts von ihnen wissen, es soll auch hier nur das Eine und Wesentliche, die Göttlichkeit des Evangeliums und seine Harmonie mit der ältern Offenbarung Gottes, zur Anschauung gebracht werden. Das Positive, das im Markusevangelium an die Stelle dieser untergeordneten polemischen Elemente tritt, ist die **Göttlichkeit der Person Christi**, und zwar so, daß diese Göttlichkeit nicht dogmatisch (wie z. B. im vierten Evangelium), sondern geschichtlich, durch unmittelbare Darstellung der göttlichen Kraft und Erhabenheit des Wirkens Jesu veranschaulicht und so auch hier alles Eingehen auf minder Wesentliches, auf die formelle Fassung des Glaubens an Christus in theoretische Lehrsätze, vermieden wird. Es ist zwar 1, 12 (vgl. 2, 8. 3, 30) vom Geiste Gottes die Rede, welcher Jesu inwohnte, und es ist (**Hilgenfeld** Evv. Justin's S. 281) wahrscheinlich, daß der besondere Nachdruck, der 15, 39 bei der Erzählung des Kreuzestodes auf die φωνὴ μεγάλη, mit welcher Jesus (V. 37) verscheidet, gelegt wird, den Tod als den Moment bezeichnen soll, in welchem dieser göttliche Geist sich von dem sterblichen Körper trennt und hiebei eben durch diesen bei gewöhnlichen Menschen in solcher Lage unmöglichen gewaltigen Schrei den Umstehenden die ihm eigene übernatürliche Kraft zu erkennen gibt (vgl. das κρᾶξαν φωνῇ μεγάλῃ beim Ausfahren der Dämonen 1, 26. 3, 11. 9, 26); aber sonst ist weder in Form einer Geburtsgeschichte noch in unmittelbar doktrineller Weise von der gött-

lichen Natur Jesu die Rede, indem namentlich auch sein Ausspruch über sein Verhältniß zum Vater Matth. 11, 27 in diesem Evangelium fehlt; vielmehr ist es stets nur sein Auftreten und Wirken mit übernatürlicher, Alles vermögender, alles Feindliche niederschlagender, überall Staunen und Entsetzen erregender und von ihm auf seine Jünger (3, 15. 6, 13. 16, 17) übergehender Kraft, was bei Markus noch bestimmter als z. B. bei Lukas, in ähnlicher Weise wie beim vierten Evangelisten hervortritt (vgl. 8, 23 mit Joh. 9, 6) und den Hauptinhalt des ganzen Evangeliums bildet. Die Dämonenaustreibung, d. h. die Bewältigung der übernatürlichen Kräfte des Bösen ist von Markus am entschiedensten unter allen Evangelien als das Specifische der Wirksamkeit Jesu hingestellt (S. 313); in keinem Evangelium ist so stark wie in dem seinigen der übermenschliche Eindruck des Auftretens Jesu geschildert, in Folge dessen er stets von großen Volksmassen umlagert und bedrängt wird, die nicht genug bekommen, ihn zu sehen und zu hören und zu preisen, und ihm fast keinen Raum zu freier Bewegung lassen; kein Evangelist hebt die Unfähigkeit der Jünger, in Jesus den Messias zu erkennen und den Gang seines Werkes zu begreifen, so entschieden immer wieder hervor, wie Markus, weil eben das Außerordentliche, Ungewöhnliche (καινόν 1, 27) und Unbegreifliche das wesentliche Merkmal des Auftretens Jesu sein und eben an diesem Unvermögen seiner nächsten Umgebung ihn zu begreifen, an diesem niederdrückenden, gleichsam betäubenden Eindrucke, den sein Wirken ausübt, zur Anschauung kommen soll. Auch der Umstand gehört hieher, daß Markus die bei den andern Evangelisten nur seltenen Verbote der Bekanntmachung der Heilungen nicht nur in einer (geschichtlich sehr unwahrscheinlichen) strengen und herben Weise (1, 43. f.) ergehen läßt, sondern sie auch bei Veranlassungen anbringt, wo sie zum Voraus undurchführbar und vergeblich waren (5, 43. 7, 36. f. 8, 26), was seine Erklärung nur in der Absicht finden kann, das ungemeine Aufsehen, das die Wunderthätigkeit Jesu machte, durch die Hervorhebung der Thatsache, daß Jesus an seinem Theile nichts dazu beitragen (7, 24), sondern es vielmehr hindern wollte, vollends recht groß und bedeutend erscheinen zu lassen. Weiterhin ist in dieses Gebiet zu rechnen die Weglassung der Zweifel des Täufers an Jesu (wie im vierten Evangelium), die Hervorhebung der παῤῥησία Jesu (8, 32) und der Selbstständigkeit seines Handelns (3, 13 προςκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός); unter diesen letztern Gesichtspunkt stellt er, wie

wenn das „Neue“ und Selbstständige des Auftretens Jesu auch in solchen Aeußerlichkeiten sich kundgeben müßte, sogar die Thatsache, daß Jesus einigen seiner Jünger neue Namen gibt, obwohl hiedurch der Hauptgesichtspunkt, die Bezeichnung der Charaktere dieser Jünger, in völlig ungeschichtlicher Weise beseitigt wird (3, 16. 17). Bemerkenswerth ist es ferner, wie 3, 28 davon, daß Widersetzlichkeit gegen den Menschensohn vergeben werden könne (Matth. 12, 32. Luk. 12, 10) kein Wort gesagt, vielmehr V. 30 (vgl. V. 23) die βλασφημία τῦ πνεύματος τῦ ἁγίυ ausdrücklich in die Lästerung der Person Jesu selbst (ὅτι ἔλεγον Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει) gesetzt, der Matth. 12, 31. 32 gemachte Unterschied zwischen Angriffen auf seine Person und auf den Geist seiner Wirksamkeit beseitigt, nicht die aus selbstsüchtiger Verstocktheit hervorgehende Verleumdung des Reinen und Guten, sondern eben die Schmähung der Person, die Verletzung der Ehrfurcht, die man Jesu schuldig ist, als schlechthinige, nie zu vergebende Schuld bezeichnet wird. Diese christologische Tendenz des Markusevangeliums unterscheidet sich zwar von der des johanneischen dadurch, daß nicht der Glaube an Jesus als Sohn Gottes, sondern der Glaube an das von ihm verkündigte εὐαγγέλιον, dessen Inhalt die Nähe des Gottesreiches bildet, gefordert wird (1, 15. vgl. 16, 15. 16), daher denn auch sehr starke Ermahnungen gegeben werden, der Wiederkunft Christi stets eingedenk zu bleiben und durch unermüdete Wachsamkeit sich vor der Verdammniß zu retten (4, 29. 13, 33. ff. 9, 1); allein eben weil nicht wie bei Matthäus die Gesetzeserfüllung, sondern der Glaube an diese zukünftige höhere Ordnung der Dinge hier das Wesentliche, das Seligmachende ist, hat auch der Glaube an die höhere Natur Jesu eine größere Bedeutung, da nur die Anerkennung Jesu als des υἱὸς θεῦ die Vermittlung für den Glauben an die von ihm verkündigte βασιλεία θεῦ bilden kann; je übernatürlicher, gewaltiger und göttlicher das Auftreten und Wirken Jesu ist, desto mehr kann auch der Glaube an sein εὐαγγέλιον gefordert und der Unglaube mit Verdammniß bestraft werden (16, 16), die in dem Leben Jesu auf Erden sich kundgebende übermenschliche Erhabenheit dient seiner Verkündigung von der βασιλεία θεῦ zur Bewährung, und darum ist diese Erhabenheit und Göttlichkeit seines Wirkens der Hauptinhalt des Ganzen *). Eben hierauf, daß der durch die

*) Mit Recht sagt Credner Einl. S. 109, die eigenthümliche Richtung des

Anerkennung Jesu als *υἱὸς θεοῦ* vermittelte Glaube an das Evangelium vom Reich Gottes das Wesentliche ist, beruht es, daß die Reden und Lehren Jesu gegen die Wunder, welche die Göttlichkeit seiner Person darstellen, bei Markus so vollkommen zurücktreten und außer den Streitreden mit den Pharisäern nur zwei größere, mit der *βασιλεία θεοῦ*, mit der ihr inwohnenden höhern Lebenskraft (4, 26 — 29. 30. ff.), ihrer Wirksamkeit in der Menschheit (4, 3. ff.) und ihrer einstigen Vollendung (Kap. 13) sich beschäftigende Redestücke aufgenommen, Kap. 3. f. aber an die Stelle der Bergrede die Auswahl der Jünger, d. h. eben die Grundlegung zu der realen Verwirklichung der *β. θ.*, und die parabolischen Belehrungen über diese *β. θ.* gesetzt werden. Aus dem bloßen epitomatorischen Streben des Evangelisten, keine die harmonische Anordnung des Ganzen störende Rede von großem Umfange aufzunehmen (Baur, Markusev. S. 140) kann die Weglassung der Bergrede nicht erklärt werden, da es ihm ja frei stand, sie abzukürzen und zusammenzudrängen (vgl. 6, 7. ff. 13, 1—37), sondern nur daraus, daß für den Evangelisten überhaupt niemals eine belehrende und ermahnende Rede, wie die Bergpredigt es ist, einen hervorstechenden Akt der Wirksamkeit Jesu abgeben konnte. Allerdings wirkte dazu (vgl. ebd. S. 25) auch noch ein die Form der Reden Jesu betreffendes Motiv mit, nämlich die mit der Anschauung des Verfassers vom Christenthum als einem übermenschlichen und überweltlichen, nur für die Würdigen und Fähigen bestimmten *μυστήριον* gegebene Ansicht desselben, daß Christus zu den „Draußenstehenden" (4, 11), zum Volke und zu seinen Gegnern, nur in Parabeln gesprochen und blos seinen Vertrauten direkte Belehrungen über das Wesen und die Gesetze des Himmelreichs ertheilt habe (4, 34. 10, 10, vgl. Matth. 19, 9), so daß eine *εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ* gesprochene Rede wie die Bergpredigt in seinem Evangelium keinen Platz finden konnte und daher der Parabelnvortrag 3, 23 — 4, 34 an die Stelle von jener treten mußte; aber es ist dieß nicht der einzige Grund der Weglassung

---

Evangelisten lasse sich nicht besser bezeichnen als durch die Stelle **Hom. Clem.** 1, 6 *ὡς τίς ποτε ἐν Ἰουδαίᾳ — Ἰουδαίοις τὴν τοῦ ἀϊδίου θεοῦ εὐαγγελίζεται βασιλείαν —, τοῦ δὲ πιστεύεσθαι αὐτὸν χάριν ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα πνέει πολλὰ θαυμάσια σημεῖά τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει μόνῃ, ὡς παρὰ θεοῦ εἰληφὼς τὴν ἐξουσίαν.*

derselben, sie beruht vielmehr eben auch darauf, daß nach dem Plane des Evangelisten niemals durch weitläufigere, in's Specielle eingehende doktrinelle Ausführungen der Blick des Lesers auch nur einen Augenblick von der Anschauung der thätigen Wirksamkeit Jesu abgelenkt werden sollte, daher er nur die wesentlichsten Hauptaussprüche über Glauben, Liebe u. s. w. an einzelnen Orten seines Evangeliums zerstreut wiedergibt, sonst aber, mit Ausnahme der auf die *βασιλεία θεῦ* sich beziehenden Parabeln und Reden, Jesum nicht als *διδάσκαλος*, sondern als Gründer des Gottesreichs durch fortwährenden Kampf mit seinen menschlichen und übermenschlichen Gegnern und durch wundervolle Erweisungen der ihm inwohnenden höheren „*δύναμις*“ (5, 30) auftreten läßt. So gewiß das Evangelium in doktrineller Beziehung einen neutralen, alles Judaistische und Antijüdische beseitigenden Charakter zeigt, der nothwendig angenommen werden muß, wenn man die Weglassung der Erzählungen von der Botschaft des Täufers und vom Hauptmann in Kapernaum und der sich an sie anknüpfenden Reden Jesu nicht entweder ganz unerklärlich finden (Baur S. 22) oder nur aus äußern formellen Gründen ableiten will (S. 13. 21), die nicht genügen können, da es ja z. B. dem Schriftsteller nicht schwer fallen konnte, für die letztgenannte Erzählung trotz dem, daß er sie nicht mehr wie Matthäus und Lukas der Bergrede anreihen konnte, irgendwo eine passende Stelle im Kontext seiner Geschichte zu finden: ebensogewiß hat es auch, wie schon 1, 1 ausspricht, eine christologische Tendenz, die das Hauptgewicht nicht auf die Lehre, sondern auf die Person gelegt wissen will und daher der erstern immer eine nur untergeordnete Stellung anweist. Während bei Matthäus die Lehre theils an sich Hauptsache, theils Dasjenige ist, was auf den höhern Charakter der sie verkündigenden Persönlichkeit aufmerksam machen und hinführen soll (vgl. 7, 29), geht Markus den umgekehrten Weg von der Persönlichkeit zur Lehre; die erstere offenbart durch Handeln und Wirken ihr höheres, übermenschliches Wesen, und dadurch ist auch der Lehre ihr höherer Ursprung und Charakter, ihre Bedeutung als göttlicher, alleinseligmachender Wahrheit gesichert, so daß sie nur ihren Hauptmomenten nach angegeben, nicht aber, wie bei Matthäus, in ihrer ganzen Ausführlichkeit dargelegt zu werden braucht. Wenn das Fehlen aller und jeder Angaben über die Geschichte Jesu vor seinem messianischen Auftreten nur aus dem epitomatorischen Bestreben des Schriftstellers erklärt werden kann, alles zur Sache

selbst (zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes) nicht wesentlich Gehörige wegzulassen, so zeigt sich dagegen diese positive christologische Tendenz sogleich bei der Beschreibung der Taufe und der Versuchung; wie Johannes durchaus nur als Vorläufer Jesu in Betracht kommt, welcher der Welt ankündigt, es werde ein Stärkerer nach ihm kommen (V. 2. f. 7. f. vgl. Joh. 1, 6. 19. ff.), und dessen Zweifel an Jesu (Matth. 11) auch aus diesem Grunde aus der Geschichtserzählung weggelassen wird (vgl. Joh. 3, 26. ff.), so ist auch die Versuchungsgeschichte nur dazu da, den höheren Charakter der Person Jesu in's Licht zu stellen. Denn wenn es V. 12 heißt, καὶ εὐθέως τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, so ist der Sinn des Evangelisten kein anderer als der, „sogleich" nach der Herabkunft des Geistes eine Anschauung von der Wirksamkeit dieser über Jesum gekommenen höheren geistigen Gewalt (ἐκβάλλει) zu geben. Dieß liegt schon in V. 12 selbst, wird aber ebenso durch die eigenthümliche Darstellung in V. 13 bestätigt, wo gesagt wird, Jesus sei 40 Tage in der Wüste gewesen, fortwährend vom Teufel versucht, mitten unter den Thieren sich aufhaltend und von den Engeln bedient; auch hier sind offenbar lauter Züge zusammengestellt, welche diesen ganzen Vorgang als einen ungewöhnlichen, außerordentlichen und somit eben auf die Wirksamkeit eines höhern Geistes zurückweisenden Akt erscheinen lassen. Ein vierzigtägiger Aufenthalt in der Wüste, ein fortwährendes Versuchtwerden vom Satan, ein Leben unter Thieren statt unter Menschen in einsamer Wildniß, ein Bedientwerden von den Engeln des Himmels, dieß Alles ist ja theils an sich schon ganz außerordentlich, theils zeigen namentlich die Versuche des Fürsten der Finsterniß Jesum zu sich herüberzuziehen auf der einen und die hohe Ehre, die ihm der Himmel erweist, auf der andern Seite, daß es sich hier nicht um einen gewöhnlichen Menschen, sondern um eine Persönlichkeit von höherer Natur und Bedeutung handelt; kurz sowohl schon dieß, daß Jesus überhaupt in die Wüste geführt wurde, als insbesondere die Vorgänge während des Aufenthalts in ihr lassen in ihm etwas Höheres erkennen, sofern das Erstere nur davon, daß eine höhere Gewalt ihn zu einem so ungewöhnlichen Aufenthalte „trieb", herrühren konnte, jene Vorgänge aber noch ganz besonders auf etwas Uebermenschliches an ihm hinwiesen. Nur wenn man die Erzählung unter diesen Gesichtspunkt eines außerordentlichen, die höhere Natur Jesu andeutenden Ereignisses stellt, läßt sich begreifen, warum der Evan-

gelist sie nicht wie so vieles Andere übergeht und warum er ihr gerade diese Form gibt; nur so findet das *καὶ εὐθέως*, das *ἐκβάλλει*, die Erwähnung der *θηρία*, die Nebeneinanderstellung des *σατανᾶς* und der *ἄγγελοι* eine Erklärung. Wenn Baur S. 139 die Ansicht ausspricht, Markus sei deßwegen so schnell über die Versuchungsgeschichte hinweggegangen, weil sie ihm so gut als die Geburts- und Kindheitsgeschichte noch außerhalb der geschichtlichen Sphäre zu liegen schien, was er in dem räthselhaften *μετὰ τῶν θηρίων ἦν* selbst anzudeuten scheine, so spricht hiegegen einmal das *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίȣ* V. 1, welches zeigt, daß Markus alles von V. 2 an Erzählte als in die Sphäre der evangelischen Geschichte gehörig betrachtete, und für's Zweite der Umstand, daß ein Schriftsteller, der sonst so gar Vieles wegläßt, gewiß nichts aufnahm, was ihm als unwesentlich oder gar „abnorm, abenteuerlich, zusammenhangslos" erschien; der Zusatz *μετὰ τῶν θηρίων* aber zeigt, daß Markus vielmehr den Aufenthalt in der Wüste ganz in derselben Weise wie sonst anschaulich ausmalen und das Moment, daß Jesus 40 Tage lang in völliger Abgeschiedenheit von der Menschenwelt gelebt habe, recht bestimmt hervortreten lassen will. Nicht erst mit der Lehrthätigkeit Jesu läßt er die evangelische Geschichte beginnen, sondern mit seiner Deklaration zum „Sohne Gottes" durch den Täufer (V. 7), der als Vorläufer Jesu ausdrücklich bezeichnet wird (1, 2. 3. 9, 11. ff.) und daher auch sonst für den Evangelisten besondere Wichtigkeit hat (6, 16—29), durch die Himmelsstimme (V. 11) und durch die Mittheilung das *πνεῦμα*, das sogleich seine Wirksamkeit an ihm äußert. Wie wichtig dem Evangelisten dieses Jesu inwohnende *πνεῦμα* und damit das Christologische überhaupt ist, erkennt man außerdem an der Darstellung des Todes Jesu (S. 316), und in Kap. 3, 30 an der Art und Weise, wie er die Beschuldigung, daß das in Jesu seiende *πνεῦμα* ein unreiner Geist sei, mit besonderem Nachdruck als unvergebbare Sünde bezeichnet (S. 318). Je weniger Markus in einer davidischen Abstammung Jesu ein Kriterium seiner Messianität erblickte oder die besondere und höhere Natur der Persönlichkeit Jesu aus einer übernatürlichen Empfängniß *) ableitete, desto wichtiger

*) Hilgenfeld Markus S. 103 und Baur S. 138 nehmen zwar an, die Veränderung des *ὁ τȣ̃ τέκτονος υἱός* (Matth. 13, 55) in *ὁ τέκτων* (Mark. 6, 3) beweise, daß auch Markus die vaterlose Erzeugung Jesu voraussetze und eben in dieser Stelle andeuten wolle. Allein man ist nicht berechtigt, diese Folgerung

war es für ihn, die göttliche Reinheit, Kraft und Wirksamkeit des Jesu mitgetheilten πνεῦμα entschieden durch seine ganze Geschichtserzählung hindurch hervorzuheben; erst von hier aus erhält die Behandlung der Geschichte des Täufers, die Erzählung der Taufe und Versuchung, sowie die überall bemerkbare absichtlich steigernde, in's Außerordentliche ausmalende Darstellung der Wunderthätigkeit Jesu ihre befriedigende Erklärung; ohne die Anerkennung dieser christologischen Tendenz kann folglich die Anlage des Evangeliums weder im Ganzen noch im Einzelnen vollständig begreiflich gemacht werden. Zugleich aber ist auch an dieser Darstellung der Person Christi die vermittelnde, neutralisirende Tendenz des Evangelisten zu erkennen; er lehrt zwar keine übernatürliche Erzeugung Jesu, aber er stellt sie auch nicht ausdrücklich in Abrede, er begnügt sich die Immanenz des πνεῦμα in der Person Jesu hervorzuheben und knüpft dieselbe

---

zu ziehen, da das τέκτων vielmehr von dem Verfasser vermöge seiner Vorliebe für Kontraste deßwegen gewählt ist, um einen Gegensatz zu der σοφία und δύναμις Jesu zu bilden und so zugleich dem Staunen der Nazarethaner eine Motivirung (dergleichen Markus ja noch viele andere hat) zu geben. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist, wenn er von der übernatürlichen Geburt Jesu so fest überzeugt war, daß er sogar den Schein vermeiden zu müssen glaubte, als wolle er durch das ὁ τῦ τέκτονος υἱός Joseph als Vater Jesu bezeichnen, diese übernatürliche Erzeugung weggelassen haben sollte, statt sie vielmehr ebenso entschieden hervorzuheben, wie alles Andere, was für ihn eine besondere Bedeutung hat. Wir müssen vielmehr hier den Doketen Recht geben, welche Markus so verstanden, daß er eine Vereinigung des Πνεῦμα mit dem natürlich erzeugten Jesus bei der Taufe voraussetze. Hiemit stimmt auch die Beibehaltung des ohne Zweifel ursprünglichen ὑδὲ ὁ υἱός (περὶ τῆς ἡμέρας ἐκείνης οἶδεν) in der Stelle 13, 32 überein. Dieses υἱός, obwohl es das nothwendige Mittelglied zwischen ἄγγελοι und πατὴρ bildet, ließ der erste Evangelist mit Rücksicht auf Stellen wie 28, 18 und gemäß der Wichtigkeit, welche bei seiner Anschauung von Jesu eben das höhere dem Messias inwohnende Wissen für ihn haben mußte (vgl. z. B. 13, 35), aus, während der zweite keinen Anlaß dazu hatte, da ihm Christus weniger Lehrer und Gesetzgeber, als Wunder thuender und hiedurch sich als das was er ist bewährender υἱὸς θεῦ und Gründer der βασιλεία θεῦ ist. Sollte jedoch das „τέκτων", υἱὸς Μαρίας dogmatische Gründe haben, so wäre die Sache eher so anzusehen, daß Markus, obwohl er selbst von seinem judenchristlich katholischen Standpunkt aus (s. Abschn. VI.) eine natürliche Erzeugung Jesu annahm, doch nichts der anderen Ansicht direkt Widersprechendes, wie das τέκτονος υἱός, in sein Evangelium aufnehmen wollte, wie dieß die irenische Tendenz des Ganzen nothwendig mit sich brachte.

an denjenigen Akt, der auch sonst überall als der Moment der Vereinigung des Geistes mit Jesu gedacht wurde, an den Akt der Taufe, er gibt auch hier das Wesentliche und allgemein Anerkannte, ohne sich auf bestimmtere doktrinelle Fragen einzulassen. — Nur insofern ist Baur's Ansicht über die Darstellung der Versuchung theilweise richtig, als dieses Ereigniß für Markus allerdings eine geringere Wichtigkeit als die von Jesu selbst verrichteten Wunderthaten hat und daher kürzer als diese erzählt ist. Ganz Dasselbe finden wir (vgl. S. 91) bei der Verklärung; auch dieser von Matthäus und Lukas so hoch gestellte Vorgang ist bei Markus in Vergleich mit den Wundern, die Jesus selbst verrichtet, z. B. mit der gleich nachfolgenden Dämonenaustreibung, ganz obenhin ohne ein besonderes Interesse erzählt, was theils aus der Kürze und Magerkeit der Darstellung theils insbesondere aus der Art und Weise hervorgeht, wie V. 10 die Aufmerksamkeit sogleich wieder von diesem Ereigniß hinweg auf die Auferstehung gelenkt wird (vgl. dag. Matth. 17, 9). Die äußern Vorgänge an der Person Jesu treten zurück hinter den Handlungen, durch welche er selbst die ihm inwohnende göttliche Kraft offenbart; auch hier ist der zweite Evangelist der nächste Vorgänger des vierten, der die Versuchung übergeht und zu der Verklärung ein ganz unbedeutendes Gegenstück liefert (12, 28).

II. Der sekundäre Charakter des Markusevangeliums. Es fragt sich nun, in welcher Art und Weise dieses Evangelium mit allen seinen bisher angegebenen Eigenthümlichkeiten entstanden sei. Die Untersuchung hievon setzt vor Allem ein bestimmtes Ergebniß darüber voraus, ob es zu den primären oder sekundären Erzeugnissen der evangelischen Litteratur gehöre, ob es insbesondere den beiden andern synoptischen Evangelien voranzusetzen oder vielmehr als von ihnen oder doch einem derselben abhängig zu betrachten sei. Was den ersten dieser beiden Punkte betrifft, so müssen wir hier entschieden auf die Seite derjenigen Kritiker treten, welche annehmen, daß das Evangelium (wenigstens seinem Hauptinhalte nach) kein originales, primäres, sondern ein sekundäres Werk sei, das in seiner ganzen Komposition und Manier den Charakter einer schon ziemlich späten Litteraturperiode an sich trägt. Die malerische Anschaulichkeit, um welcher willen man ihm schon einen sehr frühen Ursprung zuerkennen wollte, beruht keineswegs darauf, daß der Verfasser entweder als Augenzeuge oder durch Vermittlung eines Solchen den Begebenheiten selbst näher gestanden wäre, als z. B.

die beiden andern Synoptiker; denn abgesehen davon, daß Markus Manches übergebt, was ein Augenzeuge nicht wohl übergehen konnte (wie die Bergrede), so geht aus vielen Stellen hervor, daß diese malerische Anschaulichkeit vielmehr auf Rechnung der Eigenthümlichkeit, der subjektiven Manier des Schriftstellers selbst zu setzen ist. Wenn z. B. Markus den Täufer sagen läßt: *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ* (1, 7), oder wenn er 4, 8 zu den Worten *ἐδίδου καρπόν* hinzusetzt *ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον* oder V. 32 den Beisatz macht *καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους*, so ist es klar, daß er das Anschauliche überhaupt, auch in den Reden liebt, und ebenso setzen die anschaulichen Züge der Erzählung, auf welche man die Behauptung einer reinen Ursprünglichkeit und eines frühen Alters dieser Schrift gründen will (vgl. Ewald Jahrb. II. 204) nichts Anderes voraus, als eben die Fähigkeit und den Sinn des Schriftstellers für malerisch lebendige Schilderungen (vgl. unter den sehr zahlreichen Beispielen die Schilderung der Lagerung der Volkshaufen bei der Speisung 6, 39. 40; die Schilderung des Glanzes der Kleider Jesu bei der Verklärung 9, 3; die Angabe des Ortes, wo das Füllen gefunden wurde 11, 4; das Abdecken des Dachs, als der Gichtbrüchige zu Jesus gebracht wurde 2, 4; die Zusätze *μετὰ τῶν μισθωτῶν* 1, 20; *προβὰς ὀλίγον* 1, 19; *περιβλεψάμενος* 3, 5. 10, 23. 11, 11; *ἐμβλέψας* 10, 21; *ἐναγκαλισάμενος* 9, 36. 10, 16; *καθίσας* 12, 41. 9, 35; *ὑποκάτω τῆς τραπέζης* 7, 28; *βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην* 7, 30; *ἀναστενάξας* 8, 12; *ἠγανάκτησεν* 10, 14; *ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων* 4, 38; außerdem 8, 6. 33. 13, 1. 14, 60. 66. 15, 39. 16, 4); es sind dieß lauter veranschaulichende Zusätze, die der Schriftsteller überall aus eigenen Mitteln hinzufügen konnte, und deren regelmäßige Wiederkehr nichts Anderes beweist als dieß, daß diese anschauliche Schilderung stehender Typus oder Manier des Verfassers selbst ist. Auch die archäologischen Notizen, die Markus überall einstreut, sehen sehr wenig nach poetisch lebendiger Ursprünglichkeit, sondern vielmehr sehr verständig und trocken prosaisch aus (so 7, 2—4 die ausführliche Beschreibung der pharisäischen Reinigkeitsgesetze, die Erklärung der *δύο λεπτὰ* 12, 42 durch *κοδράντης*, des *παρασκευή* 15, 42 durch *προσάββατον*, des *αὐλή* 15, 16 durch *πραιτώριον*, des *κοιναῖς* 7, 2 durch *ἀνίπτοις*, die Erklärung, was unter der Lästerung des heiligen Geistes zu verstehen sei, 3, 30; die Notiz, daß Simon Vater des Alexander und

Rufus gewesen 15, 21, die Angabe der Stunde der Kreuzigung 15, 25, die Bezeichnung eines Ἰάκωβος als ὁ μικρός 15, 40 und ebenso der schon oben angeführte Beisatz 9, 3 οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται ποιῆσαι, der ziemlich prosaisch und gewöhnlich klingt). Wenn Ewald a. a. O. sagt, Alles, was sich im jetzigen Matthäus und Lukas Verwandtes finde, trage nicht mehr diesen „Schmelz der frischen Blume, dieses volle reine Leben der Stoffe", so kann man sich hierüber in der That nur verwundern, da es im ganzen alten und neuen Testament nicht leicht eine reinere, frischere, objektivere Darstellung gibt als die des Matthäusevangeliums in seiner anspruchlosen, naiven, wahrhaft epischen Einfachheit, während bei Markus die Absichtlichkeit einer theils auf konkrete Anschaulichkeit theils auf effektvolle und frappante Schilderung ausgehenden Manier, zu welcher auch das gegen 36mal und zwar oft unpassend angebrachte εὐθύς oder εὐθέως gehört, fortwährend zu Tage tritt. Ebensowenig ist zu verkennen, daß Markus in dieser seiner pragmatischen verständigen Absichtlichkeit namentlich den Aussprüchen Jesu ihre ursprüngliche gnomische Kürze und Lebendigkeit genommen und Alles gethan hat, sie in eine nüchtern prosaische Form umzugießen, und zwar bald durch Motivirungen, bald durch verdeutlichende und vervollständigende Zusätze, bald durch Umsetzung der tropischen Ausdrucksform in die gewöhnliche. So wird z. B. 7, 18. 19 (vgl. Baur Unters. S. 554) die Unmöglichkeit, daß Speisen den Menschen verunreinigen mit einer der schlagenden Kürze des Matthäus gegenüber peinlich skrupulösen logischen Verständigkeit bewiesen, indem zuerst mit sehr überflüssiger Genauigkeit gesagt wird, daß „die Speisen nicht in's Herz, sondern in den Magen kommen", und sodann, daß der Mensch durch den Sekretionsproceß von allem Unreinen, das etwa an Speisen sei, wieder rein gemacht werde (wie wenn, falls diese Sekretion nicht stattfände, der Mensch doch durch Speisen verunreinigt werden könnte); 9, 49 wird die Bedrohung mit dem Feuer der Höllenstrafe durch den allgemeinen Satz, daß Jeder mit Feuer gesalzen, probehaltig gemacht, geläutert werden, d. h. daß Jeder (sogar der Gute) beim Gericht durch ein Feuer der Prüfung und Läuterung (s. 1 Kor. 3, 13—15) hindurchgehen müsse, und dieser Satz sodann wiederum durch die Anspielung auf das Verbot Opfer ohne Salz darzubringen (3 Mos. 2, 13) motivirt (in dem Sinne: wie Gott nichts Ungesalzenes dargebracht werden darf, sondern jedes Opfer durch Salz schmackhaft gemacht, veredelt werden

muß, so kann auch Niemand zur Gemeinschaft mit Gott erhoben werden, ohne zuvor durch das *πῦρ* der *δοκιμασία* 1 Kor. 3, 13 hindurchgegangen und dadurch probehaltig d. h. jener Gemeinschaft würdig gemacht worden zu sein, und um wie viel mehr werden folglich Diejenigen einer Pein durch unauslöschliches *πῦρ* verfallen, welche, innerlich völlig verderbt, keines andern Schicksals würdig sind, als dem, was für die Bessern nur ein vorübergehender Zustand der Prüfung und Läuterung ist, auf immer und ewig zu verfallen?); 9, 39 wird für den Befehl Jesu, den *ἐκβάλλων δαιμόνια* ruhig gewähren zu lassen, der weitere Grund angeführt, daß, wer kraft des Namens Jesu Thaten verrichte, Jesum nicht so leicht schmähen und so seiner Sache Schaden zufügen könne, ein Satz, durch welchen das einfachere „Wer nicht wider euch ist, ist für euch" allerdings klarer und deutlicher wird, die ganze Antwort Jesu aber an Schärfe und Kraft verliert; 11, 23. 24 wird der bergeversetzende Glaube recht klar und bündig definirt *πιςεύειν, ὅτι ἃ λαλεῖ γίνεται* (vgl. dagegen Matth. 17, 20 *πίςιν ὡς κόκκον σινάπεως*); 14, 7 wird zu dem Ausspruch „Arme habt ihr allezeit bei euch" ganz überflüssig der verdeutlichende und verwässernde Zusatz beigefügt „und könnet ihnen wohl thun, so oft ihr wollt"; V. 8 steht an der Stelle des uneigentlichen Ausdrucks Matth. 26, 12 (*πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν*) der eigentliche, buchstäblich freilich richtigere, aber den Sinn nur abschwächende und verflachende Ausdruck *προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μυ*; 4, 19 setzt Markus zu den bei den andern Evangelisten namhaft gemachten einzelnen weltlichen Gesinnungen den allgemeinen Gattungsbegriff *καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι* hinzu, so daß das Konkrete, Gnomische des Satzes verloren geht; ebenso 7, 8 und 13 zweimal *καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ*, was die Bestimmtheit und Schärfe der Worte Jesu nur vermindern kann; 7, 22 endlich wird wieder im Interesse logischer Vollständigkeit ein sehr genaues und umfassendes Sündenregister gegeben, wie wenn Jesus, wenn er von Demjenigen sprach, was den Menschen verunreinigt, alle in dieses Gebiet gehörigen Handlungen und Gesinnungen in möglichster Vollständigkeit hätte aufzählen müssen (vgl. auch *μὴ ἀποςερήσῃς* 10, 19 und *ἀγρὸς* V. 29. 30). Aehnliches begegnet uns auch in der Geschichtserzählung des Evangeliums. 11, 13 wird als Ursache davon, daß Jesus auf dem Feigenbaum keine Früchte fand, angegeben, es sei damals *ὐ καιρὸς σύκων* gewesen, obwohl durch diese Motivirung die Verfluchung des Baumes von

Seiten Jesu etwas sehr Hartes, ja Unpassendes erhält; 9, 6 wird die Unbesonnenheit, mit der Petrus drei Hütten auf dem Verklärungsberg zu bauen vorschlägt, sehr unpassend mit ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι motivirt; 8, 3 wird vor der zweiten Speisung die Gefahr, die Volksmenge könnte auf dem Heimwege von Schwäche befallen werden, dadurch begründet, daß Einige sehr weit hergekommen seien; Weiteres 2, 15. 3, 32. 6, 14. 50. 31. 15, 15. 11, 25 (vgl. mit Matth. 5, 23). Offenbar haben wir hienach bei Markus das Stadium der verständig pragmatischen Geschichtschreibung vor uns, die ihren Gegenstand nach den logischen Anforderungen der Vollständigkeit, Deutlichkeit und der kausalen Verknüpfung behandelt; wie das Evangelium im Ganzen aus der das Wesentliche und Unwesentliche planmäßig scheidenden Reflexion hervorgegangen ist, so zieht sich dieses verständige Element durch alle Einzelheiten der Erzählung hindurch und gibt ihr ein prosaisches Gepräge, das durch die veranschaulichenden und verdeutlichenden Detailzüge keineswegs aufgehoben, sondern nur desto mehr in's Licht gesetzt wird. Wie in allen Litteraturen die der Grundlage nach prosaisch verständigen, ebendarum aber im Einzelnen so gerne nach signifikanter, „blumigter" Schilderung strebenden Produkte späterer Perioden sich zu den klassischen Erzeugnissen der ältern, ursprünglichern Zeiten verhalten, so verhält sich auch Markus zu Matthäus und zu den nur bei Letzterem in ihrer ursprünglichen Schärfe, Kraft und Lebendigkeit aufbehaltenen Reden Jesu selbst; dem Styl und der Manier nach nähert sich das Markusevangelium schon den breiten, umständlichen, nicht immer geschmackvollen Fragmenten des Nazaräerevangeliums; was also seine Form betrifft, so kann nach dieser Seite von Ursprünglichkeit und hohem Alter nicht die Rede sein (vgl. hiezu weiter Schleiermacher Einl. S. 313. 315). Ebensowenig sprechen für eine besonders frühe Zeit des Evangeliums die Notizen, die es über pharisäisch-jüdische Gebräuche und über andere Einzelheiten gibt; auch diese Eigenthümlichkeit läßt uns einen Schriftsteller erkennen, der es nicht mehr mit der allerersten Sammlung und Verarbeitung des traditionellen Materials zu thun hat, sondern bereits auf untergeordnete Specialitäten, welche nicht zu dem eigentlichen Kern der Geschichte gehören, seine Aufmerksamkeit richtet; sie versetzen uns in eine Zeit, welche sich schon nicht mehr mit der Zusammenstellung des Hauptinhaltes der Geschichte begnügt, in welcher vielmehr bereits das Bedürfniß, auch über einzelne geschichtliche Umstände und

Verhältnisse genauer orientirt zu werden, erwacht ist; den Charakter einer originalen, klassischen, ihren großen Gegenstand in einfach großartiger Weise wiedergebenden, von aller Beibringung entbehrlichen Details noch nichts wissenden Darstellung trägt das Markusevangelium am wenigsten unter allen Evangelien an sich. Man vergleiche z. B. den Beisatz *ἐπὶ Ἀβιάϑαρ ἀρχιερέως* 2, 26, der zudem unrichtig ist; die Bestimmung der Zahl der *χοῖροι* 5, 13; das *ἤλειφον ἐλαίῳ* 6, 13, von dem sonst nirgends eine Spur ist; die minutiöse und durchaus ungeschichtliche Art, wie Markus in Folge einer Spielerei mit Zahlen die Worte Jesu Matth. 26, 34 so wiedergibt: *πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι ἀπαρνήσῃ με τρὶς* und daher die zweite und dritte Verleugnung nach dem ersten Hahnschrei erfolgen läßt (während doch Petrus schon durch den ersten an die Worte Jesu erinnert und hiedurch von einer zweiten Verleugnung abgehalten werden mußte), und außerdem die schon oben angeführten, oft so unpassenden vervollständigenden, erläuternden und motivirenden Beigaben. Auch die Vorliebe für hebräische Ausdrücke, sei es nun um ihrer Alterthümlichkeit willen (*κορβᾶν* 7, 11) oder weil der Verfasser, wie z. B. die Gnostiker, hebräischen Formeln eine zauberhafte Wunderkraft zuschrieb oder sie doch zum Gebrauch bei wunderbaren Wirkungen vorzugsweise passend fand (5, 41 *Ταλιϑὰ κοῦμι*; 7, 34 *ἐφφαϑά*) führt uns keineswegs in eine sehr frühe Zeit, und Dasselbe ist der Fall mit dem terminus *εὐαγγέλιον*, der erst später aus den paulinischen Schriften in den allgemeinern kirchlichen Sprachgebrauch (bei Ignatius u. A.) übergegangen ist. Ferner gehören hieher mehrere Stellen, welche eine wohl erst in späterer Zeit nöthig befundene Milderung von Aussprüchen Jesu enthalten, die, buchstäblich (wie es in spätern Zeiten der Fall zu sein pflegt) genommen, allerdings etwas Hartes haben, nämlich 10, 24, wo die Worte V. 23 *πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν ϑεοῦ εἰσελεύσονται* mit der Modifikation *τοὺς πεποιϑότας ἐπὶ χρήμασιν* wiederholt, und 6, 8. 9, wo den Verkündigern des Evangeliums ausdrücklich einen Stab und Sandalen mitzunehmen erlaubt wird, offenbar ein ängstliches Bestreben die Aussprüche Jesu mit den Forderungen des praktischen Lebens auszugleichen. Aus demselben Grund sind die bei Matthäus und Lukas so stark hervortretenden zahlreichen Aussprüche über Verzichtleistung auf irdische Güter mit der einzigen Ausnahme von 10, 24, sowie in demselben Kapitel die Stelle über die *εὐνούχισις* weggelassen und die für die

Anhänglichkeit an das Evangelium schon in diesem Leben zu erwartenden Güter und Belohnungen V. 30 ganz besonders hervorgehoben, wie wenn dem Christenthum der düstere weltentsagende Charakter, den man in seiner ursprünglichen Gestalt (namentlich in der, vielleicht auch aus diesem Grunde beseitigten, Bergrede) bei buchstäblicher Auffassung der Reden Jesu allerdings finden konnte, abgestreift werden sollte. Ebenso war es nur einem schon ziemlich späten Schriftsteller möglich, die Angabe Matth. 13, 34 (Mark. 4, 34) *χωρὶς παραβολῆς ὀυδὲν ἐλάλει αὐτοῖς* (*τοῖς ἔξω*) so abstrakt aufzufassen, daß er die blos einige untergeordnete parabolische Züge enthaltende Rede über den Bund mit Beelzebul als Parabelnvortrag bezeichnen zu müssen glaubte, weil sie an die *ὄχλοι* (oder *γραμματεῖς*) gehalten ist (3, 23). Daß die Worte Jesu an das kananäische Weib nur von Matthäus in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten, von Markus aber modificirt sind (S. 314), erkennt auch Ewald an (S. 266). Die Weglassung des gewiß ursprünglichen *καὶ πυρὶ* (1, 8) verräth ganz besonders (vgl. Ewald S. 157) den spätern Erzähler, der wie Joh. 1, 33 nur Dasjenige aus den Worten des Täufers beibehalten wollte, was sich direkt als Weissagung auf Christus betrachten ließ und wirklich eine treffende Vorausverkündigung des eigenthümlichen Wesens des Christenthums als der Religion des Geistes war (vgl. das später über 14, 58 zu Bemerkende); und wenn Markus durch sein ganzes Evangelium hindurch und besonders am Schlusse die Unfähigkeit der Jünger Jesum und sein Werk zu fassen und zu begreifen in einer hyperbolischen, Lukas noch überbietenden Weise darstellt, so gibt sich auch hierin die eigenthümliche Tendenz einer spätern Zeit, die Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen mehr und mehr zu erweitern, deutlich genug zu erkennen (auch hier ist Markus Vorgänger der apokryphischen Evangelien). Endlich spricht schon der Plan und der dogmatische Charakter des Ganzen für eine spätere Zeit; epitomatorische Schriften entstehen erst, wenn die litterarische Produktivität in irgend einem Gebiete schon längere Zeit lebendig gewesen ist, neutralisirende oder vermittelnde Schriften erst, wenn bereits Gegensätze sich entwickelt haben und längere Zeit zur Erörterung gekommen sind; auch aus diesem Grunde muß unser Evangelium einer spätern Epoche der kirchlichen Litteratur zugewiesen werden.

III. Die Quellen des Markus (Verhältniß zu Matthäus und Lukas; das ältere Markusevangelium).

Wenn das Markusevangelium nach dem Bisherigen eine sekundäre, auf ältere Darstellungen zurückweisende Schrift ist, so handelt es sich nun weiter darum, ob wir diese letztern etwa in den beiden andern Synoptikern oder in sonstigen früheren Produkten der Evangelienlitteratur oder in beiden zumal zu suchen haben. Was zuerst Matthäus und Lukas betrifft, so ist Markus mit ihnen so eng verwandt, daß jedenfalls ein Abhängigkeitsverhältniß sei es nun auf der einen oder auf der andern Seite angenommen werden muß. Dieses Abhängigkeitsverhältniß kann nun aber unmöglich ohne die Annahme erklärt werden, daß die Darstellung des Markus im Einzelnen größtentheils aus kombinirender Benützung der bei Matthäus und Lukas vorliegenden entstanden ist. Die Annahme, Markus sei Quelle für die beiden Andern, haben wir wenigstens bei Lukas bereits unhaltbar gefunden. Die weitere, Markus habe Matthäus benützt (und sei hinwiederum Quelle für Lukas), hat schon den sekundären Charakter der Schrift des Erstern gegen sich, von welchem unten bei der Vergleichung Beider noch weiter die Rede sein wird, und ebenso entscheidet gegen diese beiden Annahmen der Umstand, daß, wenn Markus Quelle beider oder eines der beiden andern Synoptiker wäre, sie selbst mit einander mehr zusammenstimmen müßten, als es wirklich der Fall ist (vgl. S. 285). Eine andere mögliche Hypothese, wie die, Markus habe gleiche Quellen mit Matthäus und Lukas gehabt, so daß die Uebereinstimmung seiner Schrift mit den beiden andern ganz von selbst sich ergeben habe, erklärt für sich allein wenigstens gerade die Stellen nicht, in welchen diese Uebereinstimmung am auffallendsten ist, und kommt, je nachdem diese gemeinschaftlichen Quellen näher vorgestellt werden, entweder auf die Griesbach'sche oder auf die Wilke'sche Hypothese *) zurück, auf die erstere, wenn Markus

---

*) Die Schrift Wilke's, der Urevangelist, hat das Verdienst, die Eichhorn'sche Urevangeliumshypothese, die Schleiermacher'sche Ansicht über die Komposition des Lukas und die Voraussetzung, daß die Geschichtserzählung des Matthäus die ursprünglichste und die Quelle für Markus und Lukas sei, zum Theil wenigstens richtig widerlegt zu haben; im Uebrigen aber fehlt es ihr, weil sie nicht von einer positiven Erkenntniß der gesammten schriftstellerischen Eigenthümlichkeit jedes der drei Evangelisten ausgeht, an einem Prinzip für die richtige Auffassung ihres Verhältnisses unter einander, an einem sichern Maßstabe für die richtige Würdigung der unter ihnen stattfindenden Verschiedenheiten; ebenso enthält die von ihr versuchte Durchführung der Priorität des Markus, wie dieß freilich nicht anders sein kann,

Schriften, die Matthäus und Lukas **unmittelbar** zu Grund liegen, kombinirend benützte, auf die zweite, wenn die beiden Andern eine der jetzigen Darstellung des Markus bereits **ganz nahe** stehende Quelle desselben gleichfalls benützten. Das fort und fort sich wiederholende Hinundhergehen zwischen Stücken, die bald mit Matthäus bald mit Lukas fast ganz übereinstimmen, und vor Allem die wie in der Anordnung so auch in einzelnen Stellen stets wiederkehrende Eigenthümlichkeit, daß auch die kleinsten sprachlichen und sachlichen Elemente der beiden andern Evangelisten sich bei Markus vereinigt und verschmolzen finden, kann nur aus einer Benützung Beider durch Markus erklärt werden. Ehe die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht eine befriedigende Erklärung dieses Umstandes geben, daß die Darstellung des Markus so oft nur eine wörtliche Kombination der beiden andern ist (wie dieß jede Synopsis zeigt) und nur wenige Abschnitte enthält, in welchen Stellen dieser Art fehlen, während dieß bei den beiden Andern nicht der Fall ist und Jeder von ihnen so viel eigenes Material hat, daß ihre Erzählung dem größten Theile nach doch nicht aus Markus abgeleitet werden kann, werden wir mit **Baur** (in seiner Schrift über das Markusevangelium) dabei bleiben, daß Markus die seinige aus der bei Matthäus und Lukas vorliegenden kombinirt habe. Auffallend ist allerdings auf den ersten Anblick, daß Markus so wenig von dem Lukas eigenthümlichen Stoffe aufnimmt; man könnte hieraus schließen wollen, daß er neben Matthäus nicht Lukas selbst, sondern eine von diesem vielfach und zwar meist sehr wörtlich benützte Quelle gleichfalls in dieser Art benützt habe. Man könnte weiter den Umstand anführen, daß Lukas, wenn er nicht Markus selbst vor sich hatte, jedenfalls eine mit diesem in Bezug auf Anordnung der Ereignisse und Reden verwandte Schrift voraussetze. Die gegen Matthäus mit Markus übereinstimmende Anordnung Luk. 4—6. 8, 22 — 9, 11 ist allerdings nicht blos auf Rechnung des Lukas, sondern zugleich wenigstens theilweise auf die seiner Quellen zu setzen, da aus dem Plane des dritten Evangelisten (S. 195. ff.) die Reihenfolge der Ereignisse zwar wohl im Ganzen, nicht aber in allen Einzelheiten abgeleitet werden und dieser Plan selbst wieder nicht ohne Mitwirkung einer ihm bereits mehr oder

---

sehr viel Gezwungenes und Willkürliches, wozu namentlich die der Hypothese zu lieb versuchte Ausscheidung einer Reihe angeblich unächter Zusätze aus dem Text des Markus zu rechnen ist.

weniger entsprechenden Darstellung entstanden sein kann. Ebenso verhält es sich mit manchen einzelnen Stellen seiner Schrift. 11, 43 hat er die tadelnden Worte Jesu gegen die Ehrsucht der Pharisäer (ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν κ. τ. λ.); 20, 46 kehren sie nebst dem Zusatz οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν κ. τ. λ. (V. 47) wieder, und zwar stimmen sie 11, 43 in der Form so ziemlich mit Matthäus, 20, 46. 47 aber nach Form und Stellung fast durchaus mit Markus überein; diese Wiederholung eines schon früher gebrachten Ausspruchs setzt bei 20, 46 eine Quelle voraus, aus welcher Markus denselben ebensogut genommen haben könnte als aus Lukas selbst. 9, 26 hat Letzterer den Spruch ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με κ. τ. λ. in derselben Stellung und fast in derselben Form wie Markus (8, 38), 12, 9 dagegen den verwandten ὁ δὲ ἀρνησάμενός με κ. τ. λ. in Form und Zusammenhang mit Matth. 10, 33 übereinstimmend; dort weicht er mit Markus von Matthäus (mit welchem sonst der Abschnitt 9, 22—27 harmonirt) ab, hier geht er mit Matthäus, offenbar weil er dort neben Matthäus zwar nicht den Markus, aber eine Quelle gebrauchte, die der Darstellung des Letztern ebenso gut zu Grund liegen könnte als seiner eigenen. Ganz dieselben Erscheinungen wiederholen sich 8, 18 (ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ κ. τ. λ.) und 19, 26 (vgl. Mark. 4, 25. Matth. 25, 29); 8, 17 ὐ γὰρ ἐστι κρυπτὸν ὃ ὐ φανερὸν γενήσεται κ. τ λ.) und 12, 2 (vgl. Mark. 4, 22. Matth. 10, 26); 9, 48 (ὃς ἐὰν ἐμὲ δέξηται κ. τ. λ.) und 10, 16 (vgl. Mark. 9, 37. Matth. 10, 40); 8, 16 (ὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας κ. τ. λ. vgl. Mark. 4, 21). Auch die Versuchungsgeschichte könnte man anführen, sofern Lukas den vierzigtägigen πειρασμός entweder aus Markus oder aus einer ihm verwandten Schrift entlehnt haben muß. Aus all Dem ließe sich der Schluß ziehen, Markus könne ebensogut die in diesen Abschnitten von Lukas benützte Quellenschrift, also etwa das Petrusevangelium benützt haben; ja man könnte dieß wahrscheinlich finden auch um des obwohl ganz speziellen so doch bemerkenswerthen Umstandes willen, daß Mark. 6, 52 (ὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη) und 8, 17. ff. (ὔπω νοεῖτε ὐδὲ συνίετε; — ὅτε τὺς πέντε ἄρτυς ἔκλασα κ. τ. λ.) vorausgesetzt ist, die κλάσις τῶν ἄρτων sei unter allen den äußern Andeutungen, die Jesus seinen Jüngern über seine Messianität gab, ehe er sie ihnen direkt offenbarte, gerade diejenige gewesen, an welcher sie ihn noch am ehesten hätten erkennen sollen, wenn sie nicht so ganz und

gar πεπωρωμένοι gewesen wären (indem das absichtlich unbestimmte ὄπω συνίετε ja auf nichts Anderes als auf die höhere Würde Jesu bezogen werden kann); die κλάσις τȣ̃ ἄρτȣ findet sich aber gerade Luk. 24, 30. ff. in einer ohne Zweifel dem Petrusevangelium entnommenen Erzählung als Dasjenige, woran die Jünger, nachdem sie vorher πεπωρωμένοι waren, endlich Jesum wiedererkennen (vgl. Joh. 21, 9. ff.). Allein wir wissen nicht, ob nicht gerade der Abschnitt Mark. 7, 1 — 8, 26 im Petrusevangelium vielleicht ebenso wie bei Lukas fehlte, und ob nicht die Stelle Luk. 24 selbst auf die Darstellung des Markus in Kap. 6 und 8 von Einfluß gewesen ist und zu dem ganz besondern Gewicht, das er auf die κλάσις τῶν ἄρτων legt, mitgewirkt hat. Mehr Wahrscheinlichkeit hat eine Berücksichtigung des Petrusevangeliums in der Stelle 16, 12—14 (s. unter Abschn. VI.), allein es folgt hieraus keineswegs, daß dasselbe neben Matthäus die Hauptquelle des Evangelisten war. Auch das Petrusevangelium enthielt schon eine große Anzahl von Stücken, die Markus nicht hat, so daß, wenn dieser deßwegen den Lukas nicht benützt haben soll, weil er so Vieles von ihm nicht aufgenommen hat, ganz Dasselbe auch vom Petrusevangelium gelten müßte. In der That aber kann das Fehlen der meisten eigenthümlichen Stücke des Lukasevangeliums bei Markus nichts dagegen beweisen, daß der Letztere es schon kannte; diese Nichtberücksichtigung des lukanischen Geschichts- und Redestoffes erklärt sich einfach aus dem Streben des Markus nach Kürze, nach Beschränkung auf das Wesentliche und nach Beseitigung alles Antijüdischen (und daneben aus der Grundschrift unsres zweiten Evangeliums, aus dem ältern Markus, von welchem es sich nicht so weit wie Lukas entfernen konnte). Die andern oben zusammengestellten Eigenthümlichkeiten des Lukas führen allerdings auf eine Schrift, die Markus möglicherweise gleichfalls benützen konnte, so daß Lukas für ihn entbehrlich gewesen wäre; aber wir wissen nicht, ob dieselbe mit Lukas im Einzelnen so genau übereinstimmte, daß das Zusammentreffen des Markus mit Letzterem durch sie vollkommen erklärt würde, und es ist daher das Sicherere, nicht das Petrusevangelium, sondern Lukas selbst als Hauptquelle des Markus neben Matthäus zu betrachten. — Deßungeachtet aber **reicht die Erklärung des Markusevangeliums aus den beiden andern Synoptikern nicht überall aus**; es bleibt immer noch Manches zurück, was man nicht ohne Gewaltsamkeit aus der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und Tendenz seines Ver-

fassers ableiten kann. Hieher rechnen wir zwar nicht die vielen Zeit- und Ortsbestimmungen, indem besonders die letztern durch ihre regelmäßige und an manchen Stellen gar nicht passende Anbringung (*παρὰ τὴν θάλασσαν* 2, 13. 3, 7. 4, 1. 5, 21. *πρὸς τὴν θύραν* 1, 33. 2, 2. *ἐν οἴκῳ* 2, 1. vgl. 3, 19. 9, 33. 7, 17. 24. 9, 28 und 10, 10, wo immer *ἡ οἰκία* da ist, auch wenn Jesus auf Reisen sich befindet) das Interesse für Anschaulichkeit der Erzählung und besonders (9, 28. 33. 7, 17. 10, 10) das Streben als ihren Ursprung erkennen lassen, die Reden Jesu an die *μαθηταὶ* auch der Lokalität nach von den Reden *πρὸς* „*τὺς ἔξω*“ zu trennen und auch dadurch an jenen Unterschied zwischen esoterischen und exoterischen Lehren Jesu (4, 33. f.) immer wieder zu erinnern; ebensowenig die Vertheilung der Verfluchung des Feigenbaums in zwei Akte, vor und nach der Tempelreinigung, eine Vertheilung, die keinen andern Zweck hat als den, statt dem letztern, weniger bedeutenden Ereigniß vielmehr jenes erstere zum Hauptfaktum unter diesen jerusalemischen Thaten Jesu zu stempeln, weil es eine wunderbare, die höhere Macht Jesu veranschaulichende Handlung war und zugleich zu einer Belehrung über das dem Evangelisten besonders wichtige Thema des Glaubens und der Gebetserhörung Anlaß gab (V. 22. ff.); noch weniger die gekünstelte Darstellung der Verleugnung des Petrus (S. 329), oder die unklare Motivirung des Rückzugs Jesu in die Wüste 6, 31—33 (*καὶ εἶπεν αὐτοῖς Δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ᾽ ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύεσθε ὀλίγον· ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ ὑπάγοντες πολλοὶ καὶ ὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρυν*, = 3, 20), sofern man ja nicht einsieht, inwiefern die große Zahl der *ἐρχόμενοι* und *ὑπάγοντες* und die große Eile derselben ein Grund für den Rückzug Jesu und der Apostel in die Einsamkeit und für das *ἀναπαύεσθε ὀλίγον* sein soll (während bei Matthäus der Rückzug in die Einsamkeit ein ganz passendes, aber dem zweiten Evangelisten bei seiner Ansicht von der Person Jesu anstößiges und darum von ihm freilich nicht mit Glück beseitigtes Motiv an der Nachricht vom Tode des Täufers hat), und so noch eine große Zahl einzelner ausmalender, vergrößernder und motivirender Züge, an welchen dieses Evangelium so reich ist. Aber Notizen, wie die Bezeichnung des Levi als Sohnes des Alphäus, des Jakobus 15, 40 als *ὁ μικρός*, der Name Bartimäus für den Blinden von Jericho (wo nicht das *Βαρτίμαιος*, sondern die Erklärung *υἱὸς Τιμαίυ* Zuthat des Schriftstellers ist), die Angabe, daß Simon von Cyrene Vater des Ale-

xander und Rufus gewesen, daß Jesus den Zebedaiden den Zunamen Donnerskinder gegeben, die Angaben über Petrus 1, 36 *καὶ κατεδίωξαν αὐτὸν ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτȣ̃* und 16, 7 *εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτȣ̃ καὶ τῷ Πέτρῳ*, die kurze Erzählung von dem Jüngling in Gethsemane (14, 51), der Zusatz *ȣ̓κ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τȣ̃ ἱερȣ̃* 11, 16, die Angabe über die Zeit der Kreuzigung (15, 25), die Erzählung 15, 44. 45, daß sich Pilatus über den frühen Tod Jesu verwunderte (die allerdings für den Evangelisten bei seiner Ansicht von diesem Tode S. 316 von Interesse war), die Abweichungen des Auferstehungsberichtes von Matthäus und Lukas, das *ἦν μετὰ τῶν θηρίων* 1, 13, die Aufführung der Herodianer 3, 6, die Erzählung von den Verwandten Jesu (3, 21), das *Δαλμανȣθά* 7, 10 (das Baur S. 61 aus der, doch gar zu abstrakt subjektiven, Absicht des Markus ableitet, seiner Darstellung einen Schein von Selbstständigkeit zu geben), die Erwähnung Bethsaida's 6, 45, das besondere Hervortreten der Thätigkeit Jesu in der Dekapolis (7, 31. 5, 20. 3, 8), die Wunder 7, 32 und 8, 22, der Ausspruch über den Sabbath 2, 27, alle diese Züge lassen sich nicht als freie Zuthaten des Evangelisten betrachten; Baur selbst gibt z. B. S. 105 zu, daß von der Ansicht aus, die nur Matthäus und Lukas als Quellen des Markus gelten läßt, die Erwähnung des Jünglings 14, 51 unerklärlich sei, und spricht sich bei manchen der übrigen Stellen gar nicht darüber aus, wie sie genetisch zu erklären seien. Aus der Tradition lassen sich Notizen wie über Simon von Cyrene und die Zebedaiden wohl ableiten, nicht aber die ausführlichern der obigen Zusätze, und noch weniger diejenigen unter ihnen, die für sich ganz und gar keine Bedeutung haben, sondern nur als integrirende Glieder einer das Ganze oder doch größere Partien der evangelischen Geschichte umfassenden Darstellung sich forterhalten und dem Verfasser zukommen konnten (so namentlich 1, 13. 36. 16, 7. ff. 14, 51. 11, 16. 15, 40. 44. 7, 10. 6, 45. 7, 31). Je unbedeutender diese Züge an sich sind und je mehr sie sich deßungeachtet durch das ganze Evangelium hindurchziehen, desto nothwendiger ist es dieselben auf eine eigene Quelle zurückzuführen, aber allerdings auf eine solche, die von Matthäus und Lukas und zwar namentlich von Ersterem nur wenig differirte, da Markus sonst unmöglich im Ganzen so übereinstimmend mit jenem und zum Theil auch mit diesem erzählen könnte. Dasselbe gilt von den größern der obigen Stücke,

sie weisen auf eine eigene Schrift zurück, die aber von Matthäus (und Lukas) eben nur durch diese eigenthümlichen Bestandtheile sich unterschieden haben kann und sonst ganz mit ihnen übereinstimmte. Ebenso findet sich bei Markus des sekundären Charakters seiner Schrift ungeachtet hie und da sowohl Matthäus als Lukas gegenüber eine ursprünglichere Darstellung, die an einigen Stellen geradezu als die Grundlage der matthäischen und lukanischen betrachtet werden muß, ohne welche die Genesis der letztern gar nicht begriffen werden kann. So gewiß der Eingang des Evangeliums (V. 1—3) sich durch den in ihm enthaltenen Gegensatz gegen andere Darstellungen als das Produkt eines Spätern zu erkennen gibt (S. 311), welchem es zudem nicht einmal gelang, denselben mit der V. 4 beginnenden Geschichtserzählung in eine klare und fließende Verbindung zu bringen (vgl. 16, 8. 9), und so wenig Eigenthümliches und Ursprüngliches V. 4 — 11 enthält (vgl. S. 330), so mußten wir doch schon früher (S. 89) anerkennen, daß die Darstellung der Zurückziehung Jesu in die Wüste (von dem Zusatze *καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ* abgesehen) einfacher und ursprünglicher ist als die des Matthäus, indem bei Markus eben diese Zurückziehung Jesu aus der menschlichen Gesellschaft in die Einsamkeit die Hauptsache und noch nicht die Versuchung durch den Satan in der Weise des spätern Pragmatismus zum Zweck des ganzen Hergangs gemacht ist. Ebenso bewährt sich V. 21 die Erzählung des Markus als die ursprünglichere, indem hier noch stillschweigend als bekannt vorausgesetzt wird, daß Kapernaum der Wohnsitz Jesu war, während Matthäus die Uebersiedlung Jesu in diese Ortschaft ausdrücklich erwähnt, um daran die Erfüllung der Weissagung Jes. 8, 23 anzuknüpfen (über V. 22 vgl. S. 77). Die Notiz 1, 36, daß Petrus vor Allem es war, der Jesum nach Kapernaum zurückholen wollte, kann nicht von dem Evangelisten herrühren, da er sonst die ausdrückliche Hervorhebung dieses Apostels absichtlich vermeidet, und ebenso hat die ganze Stelle V. 36. f. dem sonstigen Charakter des Evangeliums zuwider in Bezug auf Einfachheit der Darstellung vor der des Lukas (*κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ' αὐτῶν*) den Vorzug (*λέγουσιν αὐτῷ, ὅτι πάντες σε ζητοῦσιν*). Aus diesen beiden Ursachen muß hier eine von Lukas verschiedene und in der Hauptsache doch mit der lukanischen identische Erzählung des Anfangs der Wirksamkeit Jesu in Kapernaum zu Grunde liegen, obwohl Markus dieselbe auch wieder durch seine verfehlte steigernde Manier verdorben hat, indem er

V. 28 so faßt: *καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας*; dieses *ἐξῆλθεν εὐθύς* (für welches der zwar auch übernatürliche, aber nicht unnatürliche Steigerungen liebende Lukas ganz richtig *καὶ ἐξεπορεύετο* hat) ist theils an sich selbst ganz unpassend, weil ein augenblickliches und blitzschnelles Sichverbreiten des Rufes Jesu undenkbar ist, theils auch deßwegen, weil so das *ἐξελθεῖν* der *ἀκοή* zu einem momentanen, zwischen den Synagogenvortrag und den Besuch bei Simon (V. 29 *καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθὼν ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος*) hineintretenden Faktum wird, während es doch gar nicht unmittelbar in die Reihenfolge der von hier an berichteten kapernaitischen Einzelereignisse hineingehört. Dasselbe Verhältniß zu Lukas wie V. 36 findet auch V. 29—31 statt; die Erwähnung des Andreas (vgl. 13, 3) kann nicht ohne allen äußern Grund von Markus blos zur Darstellung des Lukas hinzugethan sein, und die Heilung der Schwiegermutter des Petrus ist von Markus einfacher und richtiger als von Lukas erzählt, bei welchem das energischere Auftreten, wie es nur bei Dämonenaustreibungen nöthig war, überflüssiger Weise hier herbeigezogen ist (Markus: *ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός*, Lukas: *συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ καὶ — ἐπετίμησε τῷ πυρετῷ*); Markus konnte zwar seine Darstellung aus Matthäus schöpfen, allein es fragt sich sehr, ob er, wenn nicht noch eine weitere Auktorität vorlag, hier der einfachern Darstellung den Vorzug vor der des Lukas gegeben hätte. Die Heilung des Aussätzigen dagegen hat ganz und gar nichts Eigenes und Ursprüngliches; hier thut Markus nichts als daß er Matthäus und Lukas kombinirt (V. 42. 44) und ihre Darstellung mit mehreren ausmalenden und steigernden Zusätzen versieht, und zwar Letzteres theils V. 43 (*ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν*), wo zudem der Widerspruch ist, daß in dem *ἐξέβαλεν* ein Haus als Ort der Heilung vorausgesetzt wird, während doch Jesus sich hier auf dem Lande und jedenfalls nicht in Kapernaum befindet, theils V. 45 (*ὁ δὲ ἐξελθών*, der Geheilte selbst, der beste Zeuge der Heilung, *ἤρξατο κηρύσσειν πολλὸ —, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν!*); diese Erzählung hatte er wohl in seiner eigenen einfachern Quellenschrift noch nicht, sondern erst bei Matthäus und Lukas vorgefunden, welcher Letztere hier auch über die Zurückziehung Jesu *εἰς ἐρήμους τόπους* das Richtige hat (*καὶ προσευχόμενος* Luk. 5, 16), während Markus auch dieses Moment blos wiederum

dazu verwendet, das große Aufsehen, das Jesus erregte, recht ins Licht zu stellen. Die Heilung des Paralytischen bietet (von einigen hyperbolischen Zusätzen 2, 2 abgesehen) nichts Besonderes dar; dagegen hat 2, 18 Markus den Vorzug, daß die Frage über das Fasten nicht unmittelbar an die vorhergehende Rede über *δίκαιοι* und *ἁμαρτωλοί* angeknüpft und weder den Johannisjüngern noch den Pharisäern in den Mund gelegt wird, obwohl die Darstellung durch die inhaltsleere, aus der Frage selbst abstrahirte Notiz *καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννε καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηϛεύοντες* wiederum verdorben ist; die Unbestimmtheit des Subjekts (*καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ διατί κ. τ. λ.*) scheint eher ein ursprünglicher Zug einer ältern Erzählung als eine Korrektur des Schriftstellers zu sein, da sie hiefür doch zu unwesentlich ist, und da die verschiedenen Ergänzungen des Subjekts bei Lukas und Matthäus (vgl. S. 80) voraussetzen, daß ursprünglich dasselbe fehlte. Den Ausspruch über den Sabbath (*διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο*) hat Markus, obwohl er ihn in seiner Weise (S. 328) zur Motivirung von V. 28 (*κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τε̃ ἀνθρώπε καὶ τε̃ σαββάτε*) gebraucht, doch schwerlich selbst hinzugethan, da derselbe nicht wie obige Notiz aus V. 28 abstrahirt werden konnte, sondern ein ganz neuer und eigenthümlicher Gedanke ist; seine Weglassung bei Lukas erklärt sich daraus, daß Matthäus (dem er vielleicht zu stark erschien, vgl. 24, 20) ihn nicht hat, oder daraus, daß derselbe auch in einem dem Sabbath günstigen Sinne genommen werden kann, der dem Pauliner Lukas nicht zusagen mochte. Im Folgenden (Heilung der verdorrten Hand) zieht Markus die kürzere und schärfere Fassung der Worte Jesu bei Lukas vor, obwohl er auch mit Matthäus Einzelnes gemein hat; eigenthümlich ist bei ihm die Erwähnung der Herodianer V. 6, welche offenbar ein an sich zu bedeutungsloser Zusatz ist, als daß man dieselbe blos vom Streben des Schriftstellers nach Ausmalung ableiten könnte, und daher am einfachsten auf eine eigene Quelle zurückgeführt wird, deren Darstellung ohne Zweifel mit der des Matthäus identisch war, da die jetzt bei Markus stehende, von Matthäus abweichende Fassung der Worte Jesu beim dritten Evangelisten mit dem Umstande, daß er die Worte Matth. 12, 11 bei einer andern Sabbathsheilung (Luk. 14, 5) hat, zusammenzuhängen und daher erst von ihm herzurühren scheint. Ganz dasselbe Verhältniß finden wir V. 7—12. Einerseits erzählt Markus mit Matthäus (12, 15), daß Jesus nach der so eben erzählten Sabbathsheilung sich von dem Orte, wo sie geschehen

war, entfernte und viel Volk ihm nachzog, andrerseits aber setzt er mit dieser Angabe in unmittelbare Verbindung das Zuströmen zahlreicher Menschenmassen aus Judäa, Idumäa, Peräa und Phönicien, wie wenn dieses Zuströmen (vgl. oben zu 1, 28) ein momentanes, eben blos auf diesen Tag fallendes, unmittelbar nach jener Heilung eintretendes Ereigniß wäre, während doch in einer richtigern Darstellung Beides gesondert, d. h. mit der Schilderung des Herbeikommens der Volksmassen aus entferntern Gegenden ein neuer Anfang gemacht werden mußte. Diese Inkongruenz ist nur daraus zu erklären, daß hier Markus die Matth. 12, 15 (καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ κ. τ. λ.) vorliegende Erzählung mit Luk. 6, 17 (πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας κ. τ. λ.) kombinirte, weil er zwar wohl die Bergrede, nicht aber diese ihr bei Lukas (wie auch Matth. 4, 25) vorhergehende Schilderung des massenhaften Andranges zu Jesu aus allen Gegenden übergehen wollte. Dagegen ist er darin ursprünglicher als Matthäus, daß bei ihm das Verbot Jesu ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν (3, 12. Matth. 12, 16) durch das V. 11 über die Dämonen Erzählte (λέγοντα Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) einen klaren Sinn und Zweck erhält, den es bei Matthäus nicht mehr hat (vgl. Ritschl Theol. Jahrb. 1851. S. 516). Offenbar ist hier Markus nicht nur selbstständig und von Matthäus unabhängig, sondern auch der ursprünglichen Ueberlieferung näher als Letzterer; er ist hier entweder selbst Quelle für Matthäus, oder setzt er eine eigene, auch der matthäischen Darstellung zu Grund liegende Quelle voraus (vgl. S. 108) — aus Luk. 4, 41 kann das V. 11. f. über die Dämonen Gesagte nicht erst genommen sein, weil ja eben schon die matthäische Erzählung eine ältere Darstellung, wie sie Markus hier gibt, zu ihrer Voraussetzung hat —. In Gemäßheit hievon wird ferner auch bei V. 9 anzunehmen sein, daß das hier Erzählte (εἶπεν ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ) auf einer dem Evangelisten schon vorliegenden geschichtlichen Notiz beruhe. Die Apostelernennung dagegen ist wiederum eigene Zuthat des Markus mit Rücksicht auf Luk. 6, 13. ff., wo sie gleichfalls auf die Heilung der verdorrten Hand folgt. Matthäus (und folglich auch die ihm und Markus gemeinsame Grundschrift) weiß noch nichts von ihr, sondern führt die Zwölfzahl und die Namen der Apostel erst bei ihrer Aussendung ein, daher hier die Erzählung des Markus nur aus Lukas zu erklären ist. Die Voranstellung der Heilungen Mark. 3, 10. ff. vor die Apostelernennung

trotz der umgekehrten Ordnung bei Lukas hat ihren Grund theils in der Grundschrift des zweiten Evangelisten, welche dieselben sogleich auf 3, 6 folgen ließ, theils darin, daß bei Markus, weil er die Bergrede ausläßt, Jesus sogleich nach der Erwählung der Zwölf den Berg wieder verlassen muß und daher auch keine Volksmassen, die sich heilen lassen wollen, sich um ihn sammeln können. Ebenso zeigt sich die Abhängigkeit von Lukas (vgl. S. 194) darin, daß Markus die Apostelernennung an derselben Stelle wie jener anbringt, obwohl sie nur bei Lukas, als Einleitung zu der Eröffnungsrede, eine passende, gehörig motivirte Stellung an diesem Orte der Geschichte hat, wogegen sie bei Markus zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden Ereignissen ganz zufällig und zusammenhangslos in der Mitte steht. Die V. 7—12 erkennbare, mit Matth. 12, 15—21 im Wesentlichen identische Erzählung, die dem Markus hier in seiner eigenen, auch von Matthäus benützten Quelle vorlag, ging ohne Zweifel (vgl. Matth. 12, 22. ff.) von den V. 11. 12 erzählten Dämonenaustreibungen unmittelbar zu der V. 22 berichteten Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul über; Markus aber, welcher die V. 23— 4, 34 berichteten parabolischen Vorträge eben hier (vor dem 4, 35 beginnenden neuen Abschnitt, der die Wunderthätigkeit Jesu schildert) als Abschluß der 2, 1 — 3, 6 zusammengestellten Lehren anbringen wollte und zugleich (S. 319) den Parabelnvortrag an die Stelle der Bergrede zu setzen gedachte, nahm, eben durch die Rücksicht auf letztere geleitet, aus Lukas die bei ihm der Bergrede vorangehende Apostelernennung hier auf, so daß sie nun auch bei ihm wie bei seinem Vorgänger vor einen größern didaktischen Abschnitt zu stehen kam (obwohl sie zu diesem Abschnitt in Wahrheit keineswegs paßte und ebendarum auch ganz isolirt dasteht). Die Markus eigenthümlichen Zusätze V. 15—17 waren zwar nothwendig, um der so kurzen Erzählung mehr Haltung und Abrundung zu geben, aber höchst ungeschichtlich ist es, daß die Namengebung (*Πέτρος*, *Βοανηργές*) gerade hier angebracht ist (s. S. 318). Die Art und Weise, wie die Reden aus Anlaß des Bundes mit Beelzebul eingeführt und ans Vorhergehende angereiht werden, läßt schon in der hyperbolischen Schilderung des Zudrängens der Volksmassen die Hand des Evangelisten erkennen. Da in Folge der Einschiebung der Apostelernennung diese Reden von ihrem natürlichen Anlasse, den V. 10—12 erzählten Dämonenaustreibungen, getrennt waren und doch irgend etwas über die Situation und Veranlassung derselben gesagt

werden mußte, so ergriff Markus hier die Gelegenheit dieß dadurch zu thun, daß er in V. 20 die Anhänglichkeit des Volks an Jesum im Gegensatz zu den γραμματεῖς recht anschaulich schilderte. Die Stellung des Vorfalls vor den Parabeln weist auf Matthäus zurück; die Rede Jesu aus Anlaß desselben ist dem Verfasser nach V. 23 das erste Stück der „parabolischen" Lehren, die er schon hier (3, 23. ff.) mittheilt, um an der Stelle der übergangenen Bergrede einen anderen Lehrvortrag (3, 23 — 4, 34) zu geben, zugleich aber auch, um sodann von 4, 35 an eine nur zweimal (6, 1—29. 7, 1—23) kurz unterbrochene Schilderung der Wunderthätigkeit folgen zu lassen, durch welche wie bei Lukas (S. 195. f.) die Messianität Jesu seinen Jüngern allmälig offenbar werden soll. Allein obwohl Markus hier wie sonst in Bezug auf die Anordnung von seinen Vorgängern abhängig ist (weil eben hierin der Urmarkus noch mangelhaft war), so weist deßungeachtet die Angabe über die Verwandten Jesu, über welche man sich eine Erfindung dieser Art schwerlich erlaubt hätte, auf eine besondere Geschichtsquelle zurück (die jedoch sonst Markus nichts von Matthäus Verschiedenes bot, daher er im Uebrigen ganz mit diesem übereinstimmt). Nur hat Markus in der Manier späterer Pragmatisten das ἔλεγον ὅτι ἐξέστη, das ursprünglich wohl einen weit unverfänglichern Sinn hatte (sie hielten ihn, weil sie sich in sein Auftreten schlechthin nicht finden konnten, für einen Ekstatischen, einen Schwärmer, vgl. Matth. 11, 18), als eine böswillige Verleumdung genommen und es daher schon 3, 21 neben der Beschuldigung des Bundes mit Beelzebul angebracht (während doch die Rede von V. 23 an es blos mit letzterem zu thun hat); die Notiz von V. 21 stand wohl ursprünglich bei der Nachricht, daß die Verwandten Jesu ihn suchten (V. 31) und ist erst von Markus mit jener Beschuldigung in Parallele gestellt, so daß sich hier die Benützung einer ältern Quelle und die spätere pragmatisirende Umgestaltung an Einem und demselben Punkte klar darstellen. Bei der Darstellung der Parabeln hat Markus nichts Eigenthümliches, als daß er an das Matth. 13, 34 Gesagte (χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς) anknüpfend, in der abstrakten Weise einer spätern Zeit den Parabelnvortrag als exoterische Lehrform für die Draußenstehenden auffaßt und die schon Luk. 8, 11. 16. ff. den Jüngern gegebenen Ermahnungen zum Fortschritt in der Erkenntniß noch verstärkt und verschärft (V. 13. 21 — 25). Ob die Worte V. 23 ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν κ. τ. λ. auf eine

eigene Quelle zurückweisen, welcher etwa der erste Evangelist das nach den LXX gebildete Citat Matth. 13, 14. 15 entnommen hat (vgl. S. 41. 112.), läßt sich nicht mehr entscheiden. V. 26 — 29 fügt Markus ein eigenes Gleichniß ein, das auch Ewald so „leicht und wenig aussagend" findet, daß es nach seiner Ansicht als ein aus Matth. 13, 24. ff. herausgebildetes späteres Stück betrachtet werden muß; der Evangelist will seinem ganzen Standpunkt gemäß (S. 318) ein Gleichniß, welches das unaufhaltsame und sichere Wachsthum des Reiches Gottes versinnlicht und zwar um der Gleichförmigkeit der Darstellung willen in ähnlicher Weise wie die beiden andern (V. 3 ff. 31 ff.), daher er dieses neu bildete, statt etwa das vom Sauerteig aufzunehmen, das zudem jenen Gedanken nicht so bestimmt ausdrückt, als er es wünschen mochte. Von V. 35 an folgt er (vgl. S. 109) bis 6, 30, da er jetzt die allmälige Heranziehung der Jünger zur vollen Erkenntniß Jesu und zwar namentlich durch Wunderthaten darstellen will, in der Anordnung und Auswahl des Stoffes dem Lukas, ohne jedoch den Matthäus aus dem Auge zu verlieren. Den Vorfall in Nazareth, bei welchem er wohl mit Rücksicht auf eine eigene, V. 5 (*καὶ ὀυκ ἠδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν*) und 6 (*καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*) erkennbare Quelle an Matthäus sich anschließt, stellt er mit Letzterem vor die Tödtung des Täufers, fügt aber mit Lukas die Aussendung der Zwölf dazwischen, weil die Erweiterung, welche die Thätigkeit Jesu durch dieselbe gewann (*ἐκήρυσσον, δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, πολλοὺς ἀῤῥώστους ἐθεράπευον* 6, 12. 13.), sich besser dazu eignete, dem Bericht über die Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesum (*καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης· φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) unmittelbar vorangestellt zu werden, als der Unglaube der Nazarethaner. Auch V. 35 (*ὀψίας γενομένης* vgl. S. 79.) 5, 2 (*ἐκ τῶν μνημείων*). 12 (*πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους*). 23 (*ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς αὐτῇ τὰς χεῖρας, ὅπως σωθῇ καὶ ζήσεται*). 28 (*ἔλεγε γὰρ ὅτι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ ἅψωμαι σωθήσωμαι*) wird offenbar auf Matthäus Rücksicht genommen. Namentlich die beiden letztern der angeführten Stellen sind nur bei Matthäus ursprünglich und in innerem Zusammenhang mit dem Uebrigen; das *ζήσεται* ist Gegensatz des unmittelbar vorhergehenden *ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν*, und zwar sind die Worte des *ἄρχων* bei Matthäus so gefaßt, weil er zeigen will, wie Jesus den vertrauensvollen Glauben des Vaters, daß er auch einen bereits

Gestorbenen wieder zum Leben bringen werde, belohnt (S. 110); aus derselben Tendenz fließen die Worte der Blutflüssigen ἔλεγε γὰρ κ. τ. λ., daher sie auch bei Matthäus nicht durch das Berühren Jesu, sondern erst durch seine Erklärung, daß ihr gläubiges Vertrauen sie gerettet habe, gesund wird. Bei Lukas erfolgt die Heilung der Frau auf ganz magische Weise, weder durch eine so bestimmt ausgesprochene πίστις auf der einen noch durch eine Willenserklärung auf der andern Seite vermittelt, einzig und allein dadurch, daß die Frau, da sie eben im Begriff ist in die Nähe Jesu zu kommen und ihn um Hülfe anzugehen, bei der Berührung mit seinem Gewande durch die von Jesus ausgehende δύναμις (vgl. 6, 19.) plötzlich von ihrem Uebel befreit wird; Markus aber sucht beide Darstellungen zu vereinigen, er folgt einerseits dem Lukas darin, daß er das Mädchen mittelst der an den Jairus gelangenden Botschaft bestimmter als wirklich gestorben darstellt (und daher anfänglich nur von einem ἐσχάτως ἔχειν spricht), nimmt aber auch den Glauben der Frau, daß schon die Berührung des Gewandes Jesu sie heilen werde, in seine Erzählung auf, weil auch dieser Glaube ein Zeugniß der allgemeinen Anerkennung ist, welche die Wunderkraft Jesu beim Volk gefunden hatte. Eigenes hat hier Markus gar nichts, als die Weglassung des Petrus V. 31, die aber rein zufällig oder aus der besonderen Rücksicht des Evangelisten auf Petrus entstanden ist oder den Zweck hat, hervorzuheben, daß alle Jünger damals noch der wahren Erkenntniß Jesu ermangelten, welche sie darüber belehrt hätte, daß es ihm nicht unmöglich sein werde Denjenigen, der ihn berührt hatte, zu entdecken. Unverkennbar ist es jedoch, wie außer dem Anfang der Erzählung auch V. 28 uud 38 zeigt, daß die matthäische Darstellung die Grundlage bildet, welche Markus mittelst Herübernahme der lukanischen ergänzt; es ist immerhin möglich, daß dieß zugleich durch eine ihm neben Matthäus vorliegende, dem Inhalte nach mit letzterem identische Erzählung vermittelt ist (über die gerasenische Dämonenaustreibung s. S. 109 und 240). Die Erzählung vom Tode des Täufers enthält V. 20 (ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουε) ein eigenthümliches, namentlich von der Schilderung des Herodes in den Quellen des Lukas abweichendes Element, von welchem Schneckenburger (Ursprung des Matth. S. 87.) mit Recht bemerkt, daß dasselbe ursprünglich auch in der Darstellung des Matthäus (14, 9 καὶ ἐλυπήθη ὁ βασιλεύς) zu Grund liege, weil dieses λυπηθῆναι bei Matthäus jetzt nicht gehö-

rig motivirt ist; auch hier setzt Markus eine eigene, von Matthäus verschiedene und im Wesentlichen mit ihm doch gleichartige, ja von ihm gleichfalls benützte Quelle voraus. Dasselbe ist bei der ersten Speisung der Fall. Wenn es Matth. 14, 14 heißt *καὶ ἐξελθὼν εἶδε πολὺν ὄχλον*, so ist in diesen Worten vorausgesetzt, daß das Volk Jesu vorangeeilt war und folglich mindestens im Momente seiner Abfahrt von ihr unterrichtet gewesen sein mußte, nicht aber erst, als sie schon erfolgt war, von ihr „gehört hatte" (V. 13, daher de Wette zu der unwahrscheinlichen Erklärung greift, das *ἐξελθὼν* beziehe sich auf den geheimen Aufenthaltsort, in welchen sich Jesus zurückgezogen hatte); auch hier ist die Entstehung der matthäischen Erzählung nur durch Hinzunahme der des Markus verständlich (6, 33 *καὶ εἶδον αὐτὺς ὑπάγοντας καὶ — συνέδραμον καὶ προῆλθον αὐτύς*). Die somit hier vorauszusetzende Matthäus und Markus gemeinschaftliche Quelle enthielt wohl auch den Bericht über die Rückkehr der Apostel V. 30 (über deren Weglassung bei Matthäus vgl. S. 107), ebenso aber zugleich die Nachricht, daß Jesus (durch seine Apostel) vom Tode des Täufers unterrichtet wurde, da Matthäus dieselbe nicht wohl (wie Ewald S. 259 annimmt) aus eigenen Mitteln hinzugethan hat, und da nur durch die Annahme, daß Markus V. 31 einer von ihm vorgefundenen Motivirung des Rückzugs in die Wüste eine andere substituiren zu müssen glaubte (S. 335), die in dieser Stelle bemerkbare Unklarheit erklärt werden kann. Daß V. 31 ursprünglich ein anderes Motiv der Zurückziehung Jesu in die Einsamkeit gestanden haben muß, erhellt auch daraus, daß V. 33 die Rückbeziehung auf V. 31 zu vermissen ist; man erwartet statt *πολλοὶ* eher *οἱ ὄχλοι* (was wirklich manche Codices dafür setzen), da von *πολλοὶ* schon V. 31 die Rede war; eine Tautologie dieser Art ist nur erklärlich, wenn der Abschnitt aus der Modifikation einer schon vorliegenden Darstellung entstanden ist. Im Folgenden zwar malt Markus die Erzählung vielfach mit Rücksicht auf Lukas aus, aber der Anfang des Ganzen beweist die Benützung einer auch bei Matthäus zu Grund liegenden eigenen Quelle. Diese Quelle begegnet uns sodann auch bei dem Seeübergang, da der zweite Evangelist, der im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom sein Evangelium schrieb, schwerlich aus eigenen Mitteln das *πρὸς Βηθσαϊδὰν* V. 45 hinzugesetzt hat, während die Weglassung desselben bei Matthäus aus der im ganzen vierzehnten Kapitel herrschenden Kürze und aus der Gleichgültigkeit des Evangelisten gegen alle Notizen dieser Art

sehr leicht erklärlich ist (auch das εὐθέως Matth. 14, 22. 27 weist auf Benützung Einer Quelle mit Markus hin). Ob der Vorfall mit Petrus schon in jener älteren Schrift stand, muß dahingestellt bleiben. Bei der nun folgenden Streitrede mit den Pharisäern ist die bei Matthäus vorliegende Darstellung allerdings ursprünglicher, weil Jesus hier zuerst den Widerspruch der pharisäischen Satzungen mit dem göttlichen Gesetz nachweist und dann erst sie als Heuchler bezeichnet, während dieß bei Markus unvermittelt voransteht, um dem Auftreten Jesu einen schärferen Charakter zu geben (vgl. S. 317.), und ebenso hat Markus (S. 326.) manche nicht hieher gehörige Zusätze gemacht (durch welche wohl zugleich die Polemik Jesu gegen das pharisäische Reinigkeitswesen verallgemeinert und so gewissermaßen ein Ersatz für die übergangenen Stücke Matth. 23, 25. ff. Luk. 11, 39. ff. gegeben werden sollte); aber das Vorhandensein einer Quelle, in welcher sowohl Matthäus als Markus diese Erzählung vorfanden, ist dadurch nicht ausgeschlossen (vgl. S. 104.), und dasselbe ist der Fall bei der Erzählung vom kananäischen Weibe 7, 25 — 30. Die darauf folgende Taubstummenheilung muß Markus in einer ältern Schrift bereits in unmittelbarer Anreihung an das Vorhergehende vorgefunden haben, da er sie sonst (vgl. 8, 22.) nicht so bestimmt damit verbunden hätte; freie Komposition kann sie auch wegen des ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως nicht sein. Matthäus konnte diese Erzählung deßwegen auslassen, weil er bereits 9, 33 die Heilung eines κωφός berichtet hatte und überhaupt seiner Vorliebe für Sachordnung gemäß jetzt (mit Ausnahme der 15, 21. ff. erzählten, welche den für ihn wichtigen Ausspruch Jesu ἐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ enthielt) keine einzelnen Heilungen mehr darstellen, vielleicht auch eine Heilung, welche wie diese in dem halbheidnischen, außergaliläischen Gebiet der Dekapolis und zwar ohne Verwahrung des besonderen Anrechtes des Volkes Israel vorgefallen war, übergehen wollte (vgl. 4, 14. ff.). Er hat jedenfalls die Absicht, die zweite Speisung als eine Begebenheit darzustellen, bei welcher sich die Menschenfreundlichkeit Jesu gegen sein Volk vor seinem Abschied aus Galiläa noch einmal in ihrer ganzen Größe gezeigt habe (15, 30. 31 ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλὲς κ. τ. λ. καὶ ἐθεράπευσεν αὐτὲς, ὥστε τὲς ὄχλες θαυμάσαι βλέποντας κωφὲς λαλἔντας, κυλλὲς ὑγιεῖς, χωλὲς περιπατἔντας καὶ τυφλὲς βλέποντας, καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραὴλ); wenn er aber einmal diese Absicht hatte, so

konnte er sich durch sie wohl veranlaßt sehen, die Wunder Jesu in der Dekapolis zu übergehen und an ihre Stelle eine dreitägige heilende Wirksamkeit Jesu auf dem ὄρος bei Kapernaum zu setzen, auf welchem jetzt seine öffentliche Thätigkeit in Galiläa schließen sollte, wie sie auf ihm (5, 1.) begonnen hatte. Markus hat diese Einleitung der zweiten Speisung durch Heilungen nicht, so daß in Folge hievon das dreitägige Verweilen des Volkes bei Jesu nicht motivirt erscheint; aber dieser Mangel beweist eher für als gegen die Priorität seines Berichtes; es scheint somit Matthäus den Heilungen in der Dekapolis die auf dem ὄρος substituirt zu haben, wofür auch der Umstand spricht, daß Mark. 7, 37 (*καὶ ὑπερεκπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες Καλῶς πάντα πεποίηκε, καὶ τὲς κωφὲς ποιεῖ ἀκέειν καὶ τὲς ἀλάλες λαλεῖν*) sehr nahe mit Matth. 15, 30. 31 übereinstimmt. Dieser Vers zeigt aber zugleich, daß die von Markus vorgefundene Beschreibung der Wunderthätigkeit Jesu in der Dekapolis mehrere an Stummen und Tauben verrichtete Heilungen (*πάντα, κωφές, ἀλάλες*) enthielt und somit Matth. 15, 30. 31 noch viel näher stand als die jetzige, nicht sehr ursprüngliche, sondern sehr bestimmt die ausmalende Tendenz unsres Verfassers verrathende Erzählung, welche zudem an dem Widerspruch leidet, daß Jesu ein von vornherein ganz zweckloses Verbot der Bekanntmachung einer in der Nähe großer Volkshaufen (V. 33) vollzogenen Heilung in den Mund gelegt wird. Wie weit die Urschrift bereits in das Einzelne der von ihr erzählten Heilungen eingegangen war, läßt sich nicht mehr entscheiden; jedenfalls aber enthielt sie deren mehrere, aus welchen Markus nur eine besonders wichtige aushob, Matthäus aber seine allgemeiner gehaltene Angabe (vgl. 4, 24) bildete, so daß sich aus ihr sowohl Mark. 7, 37 als Matth. 15, 30. 31 vollkommen erklärt. Wenn in dieser Urschrift so, wie es hier und nachher 8, 22 der Fall ist, speciell geschilderte Heilungen, die Matthäus in Kap. 8 und 9 verlegte, mit den beiden Speisungswundern und den Lehren Jesu 7, 1. ff. durch einander standen, so begreifen wir sehr wohl, warum man bei ihr die *τάξις* vermißte, und zwar um so mehr, je weniger diese Heilungen mit der vorhergehenden (7, 25 – 30) so bestimmt verknüpft sein mußten, wie im jetzigen Markus (*καὶ πάλιν ἐξελθὼν κ. τ. λ.*). Die Ursprünglichkeit der zweiten Speisung bei Markus ist oben bereits nachgewiesen; sie erweist sich aber auch aus dem Schlusse 8, 10 *καὶ — ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά*, da die Angabe eines solchen sonst gar

nicht bekannten Ortes nur aus ursprünglicher lokaler Ueberlieferung stammen und einem Schriftsteller, der nach Matthäus und Lukas im fernen Westen ein Evangelium abfaßte, nur durch eine Quelle, in welcher diese Ueberlieferung schriftlich niedergelegt war, zugekommen sein konnte. Wenn man neuerdings (vgl. Ewald zu d. St. Robinson Palästina III. 514.) westlich und nordwestlich von der Dekapolis zwei Orte (Delhemiyeh und Damon) nachgewiesen hat, von denen das eine oder andere auf Dalmanutha zurückführt, so stimmt dieß mit dem Umstande sehr gut zusammen, daß Jesus 8, 22 von der Dekapolis sich wieder nach Galiläa und zwar zunächst nach Bethsaida wendet, unter welchem wegen des *κώμη* V. 26 nicht Bethsaida Julias, sondern die galiläische Ortschaft dieses Namens zu verstehen ist). Matthäus aber brauchte, weil er die Speisung von dem östlichen Ufer, wo sie nach Markus stattgefunden haben muß, auf das nordwestliche bei Kapernaum verlegt hatte, diese Zwischenstation zwischen Dekapolis und Galiläa nicht mehr und setzte daher das bekanntere *Μαγαδάν*, d. h. nicht Megiddo (Ewald zu d. St.), sondern Magdala (da der Ort nach 16, 4. 5 am galiläischen See gelegen war). Im folgenden Abschnitt ist Matthäus darin ursprünglich, daß er die Beziehung der Rede Jesu auf die *ζύμη* der Pharisäer fest hält (V. 11), während Markus dieselbe ausschließlich auf die Unfähigkeit der Jünger Jesum als Messias zu erkennen bezieht (S. 334), Markus aber darin, daß er die Sadducäer aus dem Spiele läßt; die *ζύμη Ἡρώδε*, die verderbten, unlautern Elemente, die der Weltsinn der Großen in das Leben und die Sitte bringt (einmischt, vgl. Matth. 13, 33. 1 Kor. 5, 6), erinnert an Luk. 13, 32 (*τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ*); eine Warnung der Jünger vor derselben war unter den damaligen Umständen, sofern jetzt allmählig die zur höchsten Selbstverleugnung und Entsagung auffordernden Schwierigkeiten und Gefahren der Nachfolge Jesu mehr und mehr hervortreten (Matth. 16, 21. ff.), ganz an ihrem Platze, und ebenso passend ist es, daß mit ihr die Warnung vor der heuchlerischen Weltlichkeit der Pharisäer zusammengenommen wird; auch ist nicht abzusehen, wie Markus ohne bestimmten Vorgang auf diesen allerdings nicht gerade naheliegenden Gedanken einer *ζύμη Ἡρώδε* gekommen wäre. Die Blindenheilung Mark. 8, 22—26 mußte Matthäus, wenn er sie hier vorfand, übergehen, weil er 9, 27 eine ähnliche schon erzählt hatte; ursprünglich ist sie jedoch nicht, schon wegen des unpassenden Verbots V. 26, sondern hatte vielleicht in der Urschrift mit Matth.

9, 27 noch mehr Aehnlichkeit als jetzt. V. 34 (vgl. S. 285) und 38 benützt Markus wieder Lukas; ebenso 9, 6 bei der Verklärung (Baur Markus S. 67. ff.); über das Weitere, was diesen Abschnitt betrifft, s. S. 91 f., wo gezeigt ist, daß Markus denselben erst aus seinen beiden Vorgängern entlehnt zu haben scheint. Die Heilung des Mondsüchtigen malt Markus, von der matthäischen Darstellung oder einer ihr verwandten ausgehend (V. 14, vgl. Matth. 17, 14. V. 22, vgl. Matth. 17, 15.), mit Rücksicht auf Lukas (daher V. 26 das *κράζειν* des *πνεῦμα*, obwohl es ein *ἄλαλον* sein soll) in seiner Manier aus, indem ihm wahrscheinlich die Worte Jesu über die *ἀπιστία* dieser *γενεά* (V. 19. Matth. 17, 17.) Anlaß gaben, die Art und Weise, wie dieselbe auch bei dem Vater des Knaben in dessen Unfähigkeit festen Glauben zu fassen sich darstellte (*πιστεύω, βοήθει μs τῇ ἀπιστίᾳ*), näher zu schildern; unmöglich ist es aber auch hier nicht, daß ihm seine eigene Quelle Einzelnes, wie das *παιδιόθεν* V. 21, dargeboten hatte. Ueber 9, 35 ff. im Verhältniß zu Luk. 9, 48 ist S. 202 das Nöthige bemerkt; über V. 39 S. 327. V. 41 erklärt Markus das „wer nicht wider euch ist, ist für euch" in seiner Weise durch den Matth. 10, 42 in besserem Zusammenhang stehenden Satz, daß schon der, welcher den Bekennern Christi aus Verehrung für dessen Namen auch nur den geringsten Dienst erweise, Belohnung finden werde, wenn er gleich noch nicht selbst „*Χριστȣ̃* ist", eine Erklärung, gegen welche an sich nichts einzuwenden wäre, wenn nur von da aus zu der Rede vom Aergerniß ein besserer Fortgang stattfände. Die ganze Darstellung bis V. 50 hat etwas Gemachtes, Nichtursprüngliches; sehr äußerlich ist namentlich V. 50 der Uebergang von *ἁλὶ* V. 49 (S. 326) zu dem *ἅλας* V. 50, wo es weisen, besonnenen Sinn bedeutet, während es im Vorhergehenden ein Läuterungsmittel bezeichnet. Markus bietet hier so ganz und gar nichts Eigenes und Ursprüngliches, sondern bloße Wiederholungen und steigernde Ausmalungen von Aussprüchen dar, die bei Matthäus und Lukas eine bessere und natürlichere Form und Verbindung haben, daß er hier als ganz von ihnen abhängig zu betrachten ist. Ungeeignet und im Geschmack einer spätern Zeit ist namentlich die dreimalige Erinnerung an die Ewigkeit der höllischen Pein, da sie in diese Anrede an die Jünger gar nicht paßt und im Verhältniß zum übrigen Inhalte derselben zu einseitig hervortritt. Der Evangelist hat hier offenbar seine eigene Zeit im Auge, er findet es mit Rücksicht auf die Gegenwart (vgl. Past. Herm. II. 4. III. 6.) nöthig, den *σκάνδαλα*

im Innern der Gemeinde kräftig entgegenzutreten und unwürdige Mitglieder auf die Höllenstrafen aufmerksam zu machen, die unfehlbar ihrer warten, und ebendeßwegen hat er auch aus eigenen Mitteln (vgl. 1 Kor. 3, 15.) den V. 49 gegebenen Beweis für dieselben hinzugethan. Kap. 10, V. 1 ist das ἐδίδασκεν weniger ursprünglich als das ἐθεράπευσεν Matth. 19, 1 (vgl. Luk. 13, 10. ff. 14, 1. ff.); es ist gesetzt, weil Markus damit die nun folgenden verschiedenen Lehren Jesu einleiten will. Ebenso ist das κατὰ πᾶσαν αἰτίαν Matth. 19, 3, weil die jüdischen Kontroversen über die Ehescheidung für Markus gleichgültig waren, beseitigt, die Rede über die Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen (S. 329) weggelassen und unpassender Weise (vgl. Ewald S. 306) statt ihrer der Ausspruch über die Unzuläßigkeit der Ehescheidung zum Gegenstand der Privatunterredung Jesu mit seinen Jüngern gemacht (weil nach der Ansicht des zweiten Evangelisten dieses für das Christenthum charakteristische Verbot nur den nähern Vertrauten Jesu, nicht aber seinen Feinden, τοῖς ἔξω 4, 11, mitgetheilt worden sein konnte), wozu noch V. 12 eine nähere Bestimmung dieses Ehescheidungsverbotes mit Rücksicht auf die römische Sitte, die auch dem weiblichen Theil die Auflösung der Ehe gestattete, hinzukommt; dafür aber hat auch Matthäus V. 9 den Zusatz μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, der nicht ursprünglich ist. V. 32 fügt Markus seiner Manier gemäß den übertreibenden Zug ein καὶ ἐθαμβοῦντο καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο, der bei ihm um so unpassender ist, da gleich nachher die Zebedaiden selbst um die ersten Plätze in dem Messiasreiche bitten, wogegen bei Matthäus diese Bitte richtiger zunächst von ihrer Mutter ausgeht (wie auch Ewald anerkennt). V. 49 und 50 ist zwar der Zug, daß der Blinde nicht zu Jesus geführt wird, sondern mit Hinwegwerfung seines Gewandes auf ihn zueilt, eine höchst unpassende und übertreibende Ausmalung, aber der Name desselben muß dem Schriftsteller schon vorgelegen haben, und zwar, weil die Ueberlieferung denselben schwerlich in Erinnerung erhielt, in einer Schrift, die solche Einzelheiten genau referirte, wie wir dieß von dem ältern Markus wissen. Ueber 11, 11—24 ist an andern Stellen das Nothwendige gesagt worden. V. 25 ist die schon eine spätere Zeit verrathende Umbildung des ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κ. τ. λ. (Matth. 5, 23.) in ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, andrerseits aber der Umstand zu bemerken, daß die Ermahnung zur Versöhnlichkeit, die hier und V. 26 gegeben wird, eigentlich gar nicht in diesen Zusammenhang gehört, ein

„Mangel an τάξις", der vielleicht auf den Urmarkus zurückweist. Das Gleichniß vom Weinberg ist Kombination aus Matthäus und Lukas nebst einer Steigerung und Verallgemeinerung (V. 5 καὶ πολλὰς ἄλλους, vgl. 7, 8. 13), die bei Markus nicht fehlen darf. Die kleinern Reden bis V. 27 bieten nichts Auffallendes dar, als daß Markus V. 26 seiner sonstigen Kürze bei Citationen zuwider das ἐπὶ τῆς βάτου aus Lukas (dem es, vgl. A.G. 7, 30, eigenthümlich zugehört) herübernimmt und V. 27 die Auferstehungsleugnung durch die Worte ὑμεῖς οὖν πολὺ πλανᾶσθε noch einmal emphatisch zurückweist. Die Unterredung mit dem γραμματεύς V. 28. ff. enthält den unwahrscheinlichen Zug, daß hier auf jüdischem Boden über die Einheit Gottes verhandelt wird; Markus hat wohl theils in Gemäßheit seines Strebens nach Vollständigkeit (sofern es scheinen konnte, als müsse unter den vornehmsten Geboten, wenn einmal von ihnen die Rede sei, auch das Gebot nur Einen Gott zu verehren aufgezählt werden), theils mit Rücksicht auf die Heidenwelt, für die sein Evangelium bestimmt war, dieses Gebot mit hereingezogen. Ebenso ist V. 28 das ἰδὼν ὅτι καλῶς αὐτοῖς ἀπεκρίθη kein passendes Motiv für die Frage des Schriftgelehrten, sofern es immer das weniger Wahrscheinliche bleibt, daß ein Mann aus dieser Klasse Jesu eine Gelegenheit bieten wollte, auch noch ferner „gute Antworten zu geben"; Markus konnte der Unterredung diese Wendung geben, weil es bei ihr möglich war, das Gesetz der Verehrung des Einen Gottes und der vom Christenthum geforderten Gottes- und Nächstenliebe auch noch aus einem andern Munde als von Jesu selbst bestätigt werden zu lassen und es dadurch schärfer hervorzuheben, als dieß in der kurzen Erzählung des Matthäus der Fall war. Etwas ganz Sicheres läßt sich jedoch hier nicht mehr ermitteln. Die Rede Kap. 13 leidet an dem Widerspruch, daß Markus Tempelzerstörung und Weltende, die bei Matthäus noch unmittelbar zusammengehören, aus einander zu halten sucht und daher die συντέλεια τοῦ αἰῶνος aus der Frage der Jünger V. 4 entfernt (S. 16), deßungeachtet aber wie sein Vorgänger eine Rede gibt, die sich vorzugsweise mit dieser συντέλεια beschäftigt, so daß Frage und Antwort gar nicht mehr auf einander passen. Ebenso ist sonst über dieses Kapitel fast nur dieß zu bemerken, daß im ganzen Markusevangelium nicht leicht eine Erzählung oder Rede sich findet, welche so ganz und gar nichts Eigenthümliches enthielte wie diese (vgl. Baur Markusev. S. 98. ff.). Eine Ausnahme hievon macht blos das οὐδὲ

ὁ υἱός V. 32 (S. 323) und das kurze Gleichniß V. 34—36, welches (ἑκάςῳ τὸ ἔργον αὐτῶ V. 34) ursprünglich wohl mit der Luk. 12, 47 nur noch unvollständig erhaltenen Gleichnißrede (S. 152) identisch ist und aus dessen Schlußworten (ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε) deutlich hervorgeht, daß Markus nicht etwa blos historisch referiren will, sondern den praktischen Zweck verfolgt, die Ermahnungen Jesu in einer Form wiederzugeben, welche die Wichtigkeit derselben auch für spätere Leser, für alle Zeiten hervorheben sollte. Außerdem ist zu bemerken die Bestimmtheit, mit welcher (vgl. Hilgenfeld S. 78) durch Einschiebung der Worte εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον vor V. 11—13 die in den letztgenannten Versen geschilderten Verfolgungen der Christenheit als solche bezeichnet werden, die hauptsächlich auf dem Gebiete des Heidenthums, nachdem das Christenthum schon eine weite Verbreitung gewonnen, stattfinden sollen (s. dag. Matth. 10, 17—23). Wie wenig ursprünglich aber gerade diese Stellung obiger Worte ist, geht daraus hervor, daß sie den Zusammenhang zwischen V. 9 und 11. ff. auf eine ganz unpassende Weise unterbrechen. Anders dagegen verhält es sich mit der Geschichtserzählung in diesem letzten Abschnitte des Evangeliums. Auch in ihr fehlt es zwar, wie wir bereits mehrfach gesehen haben, nicht an Stellen, welche den pragmatisirenden Schriftsteller einer späteren Zeit erkennen lassen. Es gehört zu ihnen nicht nur die Darstellung der Verfluchung des Feigenbaums und der Verleugnung des Petrus, sondern auch die Bezeichnung des Füllens beim Einzug als eines noch ungebrauchten, die ganz im Geschmack einer spätern auf solche äußere Dinge Werth legenden Zeit (vgl. Joh. 19, 41) und ohne allen Zweifel aus Lukas herübergenommen ist, dem ersten Evangelisten aber noch unbekannt war (da sie ihn sonst wahrscheinlich von seiner Angabe, Jesus sei auf zwei Thieren in die Stadt eingezogen, abgehalten hätte); ebenso die Bestellung des Passahmahls, von welcher man keineswegs (Ewald S. 345) behaupten kann, daß in Vergleich mit ihr die Erzählung des Matthäus eine „schon weit abgeblaßtere" Relation sei (während sie doch offenbar nur eine einfachere und natürlichere ist, von welcher man wohl zu einer zusammengesetztern und weniger natürlichen fortgehen, zu welcher man aber schwerlich von jener wieder herabgehen konnte, und zwar namentlich Matthäus nicht, da er in der ganzen Leidensgeschichte mit Darstellungen aus dem Gebiete des übernatürlichen Geschehens und Wissens keineswegs sparsam ist); sodann das Verhör

vor dem Synedrium, wo man, wie auch Ewald zugibt, V. 61 die nachdrücklichere und vollere Fassung der Frage des Hohepriesters an Jesum Matth. 26, 63 (*ἐξορκίζω σε κατὰ τȣ̃ θεȣ̃ τȣ̃ ζῶντος*), V. 58 die bei Matthäus vorliegende und merkwürdiger Weise Mark. 15, 29 ebenfalls noch erhaltene ursprüngliche Fassung des falschen Zeugnisses *δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τȣ̃ θεȣ̃ κ. τ. λ.* vermißt; die Darstellung des Markus (*ναὸν χειροποίητον* —, *ἀχειροποίητον*) geht hier von dem Bestreben aus, den wirklichen Sinn, in welchem Jesus diese Aeußerung gethan haben konnte (Beseitigung der äußerlichen Verehrung Gottes in einem eben diese Aeußerlichkeit darstellenden und forterhaltenden Tempelgebäude, um dafür einer innerlichen Gottesverehrung Platz zu machen, deren Tempel nur die unsichtbare Gemeinde der wahren Gottesverehrer selbst ist), auszudrücken, während die Verdrehung dieses Ausspruchs zu einer leeren und blasphemischen Prahlerei, wie sie Matthäus gibt, im Munde der *ψευδομάρτυρες* doch das Wahrscheinlichere ist und von einem christlichen Erzähler wohl die bei Markus vorliegende Fassung an die Stelle der matthäischen gesetzt werden konnte, nicht aber umgekehrt. Unpassend ist ferner 15, 9 und 12 der Ausdruck *τὸν βασιλέα τῶν Ἰȣδαίων* (statt *τὸν λεγόμενον Χριςόν* Matth. 27, 17. 22) in einer Anrede des Pilatus an die „Juden" (daher rührend, daß für unsern Verfasser das „*Χριςός*" Matth. 27, 17. 22 nicht mehr seine ursprüngliche Bedeutung jüdischer „Messias" hatte, wie noch für Matthäus); V. 8 die Wendung, daß die Freigebung eines Gefangenen am Feste nicht wie bei Matthäus zuerst von Pilatus als Mittel Jesum zu retten vorgebracht, sondern zuerst vom Volke verlangt wird, während doch ein solches Verlangen nicht wie hier in abstracto, sondern erst dann, wenn man sich auf die Bitte um Losgebung eines bestimmten Einzelnen vereinigt hatte, gestellt werden konnte; V. 7 die Einführung des Barabbas als einer bereits bekannten Person (*ἦν δὲ ὁ λεγόμενος B. μετὰ τῶν ςασιαςῶν δεδεμένος*, vgl. Luk. 22, 47 *ὁ λεγόμενος Ἰȣ́δας*), während Matthäus desselben in ganz ursprünglicher Weise wie ein die Sache zum ersten Mal erzählender Schriftsteller Erwähnung thut (*εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον, λεγόμενον B.*); ebenso V. 34 das an die sonstige hebräische Sprachgelehrsamkeit des Evangelisten erinnernde, aber hier gar nicht passende *ἐλωΐ* (das nicht hätte als Herbeirufung des Elias verstanden werden können); über V. 38 vgl. S. 117. Anm. Aber diesen nichtursprünglichen Zügen, die ein Hauptbeweis dafür sind, daß das

zweite Evangelium nicht unter die Quellen des ersten gehört, stehen auch wieder andere gegenüber, welche zum Vortheil der Darstellung des Markus sprechen. Er weiß 14, 24 bei der Einsetzung des Abendmahls von dem (vgl. Luk. 22, 20. 1 Kor. 11, 25) spätern Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Matth. 26, 28) nichts; er erzählt den Seelenkampf in Gethsemane einfacher (vgl. S. 30), die Vorfälle nach der Kreuzigung mit weniger alttestamentlicher Färbung als Matthäus, er hat die unpassende Frage des Judas *μήτι ἐγώ εἰμι* (Matth. 26, 25) und die zahlreichen apokryphischen Zusätze des ersten Evangelisten (S. 28) nicht, er gibt 15, 25 eine Angabe über die Zeit der Kreuzigung, die immerhin Anspruch auf Beachtung hat, und V. 44 (*ὁ δὲ Πιλάτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν κ. τ. λ.*) sowie 14, 51 (*νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ κ. τ. λ.*) specielle Umstände, die man nur aus einer älteren Quelle ableiten kann, und zwar aus einer Quelle, welche auch an sich unbedeutendere Einzelheiten, weil sie einmal zur Geschichte dieser jerusalemischen Ereignisse gehörten, der Aufnahme werth gefunden hatte. Von Kap. 11 an ist das Verhältniß zwischen der Geschichtserzählung des ersten und zweiten Evangelisten offenbar dieses, daß beide Eine und dieselbe ältere und ursprünglichere Darstellung zu Grund liegen haben, welche Matthäus durch seine apologetischen Stücke und andere mit ihnen verwandte Zusätze, Markus durch Aufnahme einzelner Elemente aus Lukas und aus der Tradition (15, 21) und durch eigene Veränderungen und Einschiebungen in Gemäßheit seiner pragmatischen Manier vielfach umgestaltet hat. Bloßer Auszug aus Matthäus kann die Darstellung des Markus hier nicht sein, da sonst die eigenthümlichen Stellen 14, 51 und 15, 44 (25) unerklärlich würden; ebensowenig aber kann sie aus einer von Matthäus dem Inhalte nach verschiedenen Quelle geflossen sein, da sonst die von Anfang bis zu Ende fortgehende Uebereinstimmung beider unbegreiflich wäre; es muß folglich bei Matthäus und Markus hier Eine und dieselbe Quelle zu Grund liegen. Ebenso verhält es sich endlich bei der Auferstehungsgeschichte. Die Abweichungen des Markus von Matthäus 16, 1—8 lassen sich nicht alle aus Lukas erklären; Letzterer läßt die Frauen nicht erst nach dem Sabbath die *ἀρώματα* kaufen, er weiß nichts von der Salome, nichts davon, daß die Frauen das, was sie am Grabe erfahren, geheim halten. Andrerseits hat die Erzählung des Markus der matthäischen gegenüber manches Ursprüngliche, da in dieser die Angabe, daß ein Engel vor den Augen der

Wächter und der beiden Frauen den Stein hinwegwälzt, eine mit Rücksicht auf die jüdische Leugnung der Auferstehung gemachte Umgestaltung der bei Markus vorliegenden und auch durch Lukas bestätigten einfachern Darstellung ist. Bei Matthäus ist ferner die Erscheinung Jesu vor den beiden Frauen überflüssig, weil sie der Nachricht des Engels, daß Jesus auferstanden sei, bereits vollen Glauben geschenkt haben, wogegen eine solche Erscheinung ganz gut motivirt war, wenn die Frauen zunächst aus Erstaunen und Furcht „Niemanden etwas sagten" und dann Jesus selbst ihnen oder dem Petrus erschien, wie dieß wahrscheinlich die ursprüngliche Gestalt des Abschnitts Mark. 16, 9. ff. erzählte (s. unt.). Endlich kann das *καὶ τῷ Πέτρῳ* V. 7 nicht Zusatz des Evangelisten sein, der sonst alle ausdrückliche Hervorhebung dieses Apostels vermeidet, sondern es muß aus einer ältern Darstellung stammen, in welcher Petrus eine bedeutende Stellung eingenommen und vielleicht (wie Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5) die erste Erscheinung des Auferstandenen erhalten hatte. Es liegt folglich auch hier eine von Matthäus verschiedene, im Wesentlichen aber doch mit ihm übereinstimmende Quelle zu Grund, wie im übrigen Evangelium. Und zwar ist diese Quelle, wie schon bei der Untersuchung des Matthäusevangeliums wahrscheinlich gefunden wurde, keine andere als das ältere, von Papias bezeugte Markusevangelium. Wie sich aus der Benützung desselben die Eigenthümlichkeiten der kleinern Reden und der Geschichtserzählung des Matthäus ganz einfach erklären, so auch der eigenthümliche Charakter unsres jetzigen Markus. Wie der papianische Markus eine Schrift war, der man eine nähere Beziehung zum Apostel Petrus geben zu müssen glaubte, so hat auch der unsrige, obwohl in Folge der neutralen Tendenz des Ganzen die Hauptstelle über die hohe Bedeutung des Petrus (Matth. 16, 17. ff.) weggefallen ist, doch einige weder aus Matthäus noch aus Lukas erklärbare Stellen (1, 36. 11, 21. 13, 3. 16, 7), in welchen dieser Apostel besonders hervortritt, und die Geschichte der galiläischen Wirksamkeit Jesu bewegt sich stets um Kapernaum, die Heimathstadt des Petrus (1, 29), als um ihren Mittelpunkt (Hilgenfeld Markus S. 119). Wie der Markus des Papias zwar manche Einzelheiten „genau" erzählte, aber namentlich in den Reden (S. 102) unvollständig und nicht überall ursprünglich war, so finden wir es auch bei dem unsrigen. Und wenn auf der andern Seite jener ältere Markus keine eigentliche Ordnung hatte, so sind auch hievon in dem

unsrigen einzelne Spuren (S. 349. f.) stehen geblieben; gerade der Umstand, daß er keine selbstständige Ordnung hat, sondern von Matthäus und Lukas fast überall abhängig ist, beweist, daß er eine Quellenschrift benützte, welche hierin noch sehr mangelhaft war, und je sorgfältiger er überall und zwar sehr oft in kleinlicher Weise eine genaue Zeitordnung, eine unmittelbare Aufeinanderfolge der einzelnen Ereignisse (daher die vielen εὐθύς) herzustellen und möglichst bestimmte Notizen über Veranlassungen und Situationen der einzelnen Reden und Begebenheiten zu geben sucht, desto wahrscheinlicher ist es, daß er dabei von dem Bestreben getrieben wurde, die Unordnung und Zusammenhangslosigkeit einer älteren Schrift zu beseitigen. Die Entstehung und die eigenthümliche Komposition unsres Markus wird gerade durch die Voraussetzung am besten begreiflich, daß der Verfasser die Mängel jener ältern Schrift, Unordnung, Unvollständigkeit, Unrichtigkeit und Mangelhaftigkeit einzelner Partien, aus ihr zu entfernen und sie ohne ihre Eigenthümlichkeit ganz zu verwischen zu einem wohlgeordneten, alles Wesentliche enthaltenden und mit den einstweilen kanonisch gewordenen Evangelien des Matthäus und Lukas übereinstimmenden Ganzen umzugestalten suchte, so daß man in letzterer Beziehung ihr nicht mehr vom Standpunkt dieser Schriften aus Mangel an richtiger und vollständiger Wiedergabe „des von Petrus Gehörten" zum Vorwurf machen konnte. Nur eine Quellenschrift dieser Art erklärt die eigenthümliche doppelseitige Beschaffenheit unsres Markus, daß er nach manchen Beziehungen Matthäus und Lukas gegenüber als der Selbstständigere und Ursprünglichere, nach andern aber doch wieder nur als späterer Kompilator erscheint und daher in neuern Zeiten bald zum Urevangelisten, bald zu einem ganz unselbstständigen Abschreiber der beiden andern gestempelt werden konnte; nur sie erklärt das Verhältniß des Markus zu Matthäus, bei welchem ja die Abhängigkeit des Einen vom Andern bald auf dieser, bald auf jener Seite ist; nur sie gibt uns einen Aufschluß darüber, warum Markus den Lukas, wo dieser von Matthäus abweicht, in Bezug auf Auswahl des Inhalts so wenig benützte, und bietet uns andrerseits doch wiederum eine Grundlage dar für das von Lukas gebrauchte petrinische Evangelium, das ohne Zweifel ähnlich wie unser Matthäus aus Anlaß und auf Grund dieses älteren Petrusevangeliums entstand und eine judäische Fortbildung desselben darstellt, wie Matthäus eine galiläisch-nazaräische. Die ursprüngliche Gestalt dieses ältern Markus läßt

sich im Allgemeinen aus den Stücken des jetzigen, welche weder aus Matthäus noch aus Lukas entlehnt sind, und aus der Geschichtserzählung des Matthäus unter Beseitigung der spätern Zusätze unsres ersten und zweiten Evangelisten wiedererkennen, ohne daß wir jedoch nöthig hätten, hierauf noch besonders einzugehen, da sich aus dem Bisherigen von selbst ergibt, was der Grundschrift und was dem spätern Bearbeiter zugewiesen werden muß. Ganz unrichtig aber ist es, unsern jetzigen Markus selbst als Quelle des Matthaus und Lukas zu betrachten und die Hauptschwierigkeiten, welche dieser Hypothese entgegenstehen, nämlich das Fehlen der Bergrede, der Heilung in Kapernaum Matth. 8, 5. ff. u. dgl. und die Nichtursprünglichkeit so vieler größerer und kleinerer Abschnitte in unsrem zweiten Evangelium, durch die Behauptung heben zu wollen, daß wir dasselbe nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer durch zahlreiche Auslassungen und Veränderungen sehr modificirten späteren Recension besitzen. Diese Annahme Ewald's hat theils den sekundären Charakter unsres zweiten Evangeliums, theils den Umstand gegen sich, daß sie blos eine für die Ewaldische Gesammtansicht von der Entstehung der Synoptiker erforderliche Hypothese, keineswegs aber aus der Beschaffenheit unsres Markus selbst irgend nachgewiesen ist. Denn daß in diesem nirgends eine Lücke zu finden ist und namentlich an der Stelle nicht, wo nach Ewald die Bergrede gestanden haben soll, hat Baur (Markus S. 171) klar nachgewiesen; daß die Stelle 16, 9. ff. Textveränderungen, wie Ewald sie annimmt, keineswegs wahrscheinlich macht, wird sich weiter unten ergeben; wie und warum solche Verstümmlungen und Verschlechterungen des ursprünglichen Textes entstanden sein können, sagt uns Ewald nirgends, und woher es kommt, daß zwar 16, 9, nicht aber sonst eine Spur derartiger Aenderungen in den Handschriften sich zeigt, obwohl z. B. die Auslassung der Bergrede schon im Alterthum auffallen mußte, davon weiß er keinen Grund anzugeben. Zudem geht es ja eigentlich nicht an, unsern Markus trotz der selbst behaupteten großen Zahl von Auslassungen und Aenderungen im Einzelnen, die ihm von Anfang bis zu Ende in jedem Kapitel seinen ursprünglichen Charakter genommen haben, doch im Ganzen noch als ein Originalwerk zu betrachten, das dem Matthäus und Lukas vorausgegangen sein soll; richtig an der Ewaldischen Behauptung ist nur dieß, daß allerdings eine Abhängigkeit der matthäischen Geschichtserzählung von einer in unsrem Markus zum Theil noch aufbehaltenen Darstellung angenommen werden muß.

IV. Charakter, Ursprung und Entstehungszeit des älteren Markusevangeliums. So bestimmt nach dem so eben Bemerkten zwischen dem jetzigen und dem ursprünglichen Markus zu unterscheiden ist, so können wir deßungeachtet von der jetzigen Form unsres zweiten Evangeliums auf seine einstige zurückschließen; auch der ursprüngliche Markus war, wie man aus der Anlage des Ganzen und aus der von dem Verfasser des Schlusses stehen gelassenen Stelle 14, 28 (ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, vgl. 16, 7) sieht, ein galiläisches Evangelium, aber mit dem Unterschied von der matthäischen Urschrift und von Matthäus selbst, daß es die Berührungen, in die Jesus während seiner galiläischen Thätigkeit auch mit Heiden gekommen war (Hauptmann von Kapernaum S. 105, kananäisches Weib, Heilungen in der Dekapolis Kap. 5 und 7), besonders hervorhob, weil es, obwohl in einem dem Judenthum nicht unfreundlichen Sinne, auch für Heidenchristen geschrieben war. Diese Beschränkung des Evangeliums auf Galiläa als Hauptgebiet der Offenbarung Jesu im Leben und nach dem Tode war hier nicht eine galiläische „Tendenz“, wie sie sich für den ersten Evangelisten aus seiner bereits pragmatisirenden Geschichtsanschauung und aus lokalen Verhältnissen ergab, sondern sie beruhte einfach darauf, daß dieses Evangelium der wirklichen Geschichte noch näher stand als z. B. Lukas mit seinen Auferstehungsberichten, und daß es allerdings vermöge seiner nähern Beziehung zum Apostel Petrus die galiläischen Ereignisse, innerhalb welcher die Jünger überhaupt und Petrus insbesondere am meisten in dem Vordergrunde der Geschichte stehen, vorzugsweise berücksichtigte. Nur in Einem Punkte muß es sich von unsrem jetzigen Markus sehr unterschieden haben, es mußte, obwohl auch hierin Matthäus weit nachstehend, sehr viele λόγια enthalten (S. 102), wie man es sich ja auch nicht anders denken kann, als daß ein für entferntere Christen und besonders für ehemals heidnische Leser bestimmtes Evangelium namentlich die sittlichen Belehrungen Jesu (in der Bergrede und sonst) ausführlich, obwohl noch in sehr ungenügender Form und Ordnung, wiedergab. Die Anführungen von Aussprüchen Jesu im Brief des römischen Klemens (Kap. 13 ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν; und Kap. 46 οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ·

καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι) setzen eine andere Quelle als Matthäus und Lukas voraus, indem wenigstens die erste zwar eine unverkennbare Verwandtschaft des Inhaltes mit Luk. 6, 37. 38, aber eine andere Anlage und Tendenz zeigt, nämlich einerseits ein Streben nach Kürze des Einzelnen, andrerseits aber nach Zusammenfassung der verschiedenen Seiten des menschlichen Handelns, ein Streben nach Verallgemeinerung Dessen, was bei Lukas und Matthäus zunächst nur vom κρίνειν und διδόναι gesagt ist (ποιεῖτε, χρηστεύεσθε), wie wir es auch im jetzigen Markus (7, 21. ff. 11, 23. ff.) finden. Die zweite Stelle scheint eine Kompilation aus Matth. 26, 24 (Mark. 14, 21) und einer wieder mit Lukas 17, 1. 2 sehr nahe verwandten Fassung zu sein und daher eher aus dem Petrusevangelium zu stammen; allein die Zurückführung der ersten auf Markus wäre damit nicht ausgeschlossen, da in Rom sowohl das Petrus- als auch das Markusevangelium vorzugsweise im Gebrauche waren. Die erste Stelle hat ganz das Ansehen einer kurzen Zusammenstellung verschiedener λόγια zum Behuf einer Belehrung über die Handlungsweise, die das Christenthum vom Menschen fordert; solche von bestimmten praktischen Gesichtspunkten aus gemachte Zusammenstellungen muß das ältere Markusevangelium gerade enthalten haben, da man von ihm sonst nicht hätte sagen können, daß es aus den Vorträgen des Petrus, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, entstanden sei. Die Entstehung des Evangeliums selbst darf man sich freilich nicht ganz so denken, wie der papianische Presbyter sie darstellt. Es ist undenkbar, daß Markus oder ein anderer Bekannter des Petrus, wenn er nicht einfach die Vorträge des Apostels nachschrieb, sondern unter ihrer Zugrundlegung eine auf das Ganze der evangelischen Geschichte und Lehre sich erstreckende historisch-didaktische Schrift verfaßte, ganz und gar nichts von Reden und Thaten Jesu in Erfahrung gebracht haben sollte, als was zufälligerweise in jenen Vorträgen erwähnt worden war; bei Markus selbst, der schon sehr bald nach der Gründung der apostolischen Kirche Christ geworden war und lange im Mittelpunkt der Erinnerungen an Jesum, in Jerusalem, gelebt hatte, ist es geradezu unmöglich und bei jedem Andern zum Mindesten sehr unwahrscheinlich, und zwar namentlich, wenn das Evangelium, was ohne Zweifel die Meinung des Presbyters

ist, erst nach dem Tode des Apostels, also in einer Zeit geschrieben wurde, in welcher Markus oder ein Anderer, der sich zur Abfassung einer Schrift dieser Art berufen glaubte, schon längst Gelegenheit genug gehabt hatte, auch abgesehen von den Vorträgen des Petrus mit der evangelischen Geschichte bekannt zu werden. Was wir mit Sicherheit aus der Stelle des Papias abnehmen können, ist vielmehr nur dieß, daß das Markusevangelium selbst nach der Ansicht eines ihm günstigen, auf Entschuldigung seiner Mängel bedachten kleinasiatischen Kirchenbeamten, bei welchem es an Pietät gegen Schriften dieser Art nicht fehlen konnte, nicht von einem Augenzeugen, sondern nur von einem Apostelschüler herrührt, daß es aber allerdings namentlich in Beziehung auf die Reden (S. 102) die Auktorität des Apostels Petrus für sich anführen konnte. Hiedurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß sein Verfasser auch andere Nachrichten benützte, und zwar namentlich die galiläische Tradition in einem noch etwas früheren Stadium ihrer Entwicklung als dasjenige, welches sie bei Matthäus in der Auferstehungsgeschichte, in manchen Wundererzählungen (z. B. in der Verdopplung der geheilten Personen) und in den mythischen Zusätzen S. 28. ff. zeigt; es ist dieß um so weniger ausgeschlossen, da die enge Verbindung des Evangeliums mit petrinischen Lehrvorträgen offenbar erst eine Kombination jenes Presbyters ist. Allerdings geht Baur zu weit, wenn er annimmt, daß Papias oder sein Presbyter, gemäß seiner Geringschätzung der *βιβλία* in Vergleich mit der mündlichen Ueberlieferung, um das Markusevangelium sich nicht sehr bekümmert, vielleicht es gar nicht einmal aus eigener Einsicht gekannt, sondern sich seine Vorstellung von dem Werth und der Beschaffenheit desselben nur nach der Sage gebildet habe, daß Markus sein Verfasser und daß dieser Verfasser ein Begleiter und Dollmetscher des Petrus gewesen sei. Denn abgesehen davon, daß wir die Ansicht des Papias über die *βιβλία* dem Presbyter, der das Markusevangelium so bestimmt gegen Vorwürfe in Schutz nimmt, zuzuschreiben nicht berechtigt sind, so ist ja die Aussage des Letztern keineswegs nur so allgemein gehalten, wie sie es in dem von Baur vorausgesetzten Fall sein müßte; der Presbyter gibt nicht blos an, das Evangelium sei aus petrinischen Vorträgen entstanden, sondern er sucht durch diese Angabe die Beschaffenheit desselben genetisch zu erklären und den Verfasser gegen allen etwaigen oder schon ausgesprochenen Tadel zu rechtfertigen; er schließt nicht von der Art und

Weise der Entstehung und Abfassung auf die Beschaffenheit und den Werth des Ganzen, sondern geht, um die erstere zu erklären und den letztern gegen Angriffe zu vertheidigen, auf die Entstehung und Abfassung zurück; die Merkmale der ἀκρίβεια, der Treue, des Strebens nach Vollständigkeit konnte er aus jener Sage nicht ableiten, noch weniger aber die Merkmale der Unordnung, der Unvollständigkeit, der Nichtursprünglichkeit mancher Elemente *), sofern aus jener Sage allein eher das Gegentheil, Ordnung, Vollständigkeit und Ursprünglichkeit, wie die Berichte des bedeutendsten aller Augenzeugen des Lebens Jesu sie geben mußten, abzunehmen gewesen wäre; eine so ganz bestimmte Charakteristik der Schrift, und namentlich die Unterscheidung verschiedener, besser und weniger gut ausgefallener Partien derselben, setzt nothwendig eine genaue Kenntniß derselben voraus. Aber soviel ist richtig, daß die Zurückführung des Ganzen auf Lehrvorträge des Petrus von dem Presbyter herrührt. Einmal wird sie ja dem Papias unter sehr genauen Angaben über die Person und Verhältnisse des Markus als etwas ganz Neues, bisher nicht Bekanntes mitgetheilt, was nicht wohl hätte stattfinden können, wenn das Evangelium wirklich aus Vorträgen des Apostels entstanden und somit bereits 40 bis 60 Jahre lang als petrinische Schrift im Umlauf gewesen war. Ebenso hat sie selbst den ganz subjektiven Zweck, zu erklären, wie es komme, daß die Schrift eines Mannes wie Markus so viele Mängel haben könne; sie versetzt uns in eine Zeit, in welcher das Markusevangelium, weil allmälig vollständigere und besser geordnete Evangelien erschienen waren, die Leser nicht mehr befriedigte, ihnen als eine dürftige, ordnungslose und nichtursprüngliche Schrift erschien, so daß Vertheidiger desselben sich damit begnügen mußten, wenigstens Treue, Glaubwürdigkeit und Streben nach Vollständigkeit ihm zu vindiciren. Daß Markus ein Evangelium verfaßt haben sollte, mochte in Kleinasien schon längere Zeit bekannt sein, nicht aber, warum es so mangelhaft war; dieß suchte man dadurch begreiflich zu machen,

*) ὅτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν heißt nicht, er habe nur Einiges aufgeschrieben (Hilgenfeld S. 112. Baur S. 132), sondern, wie namentlich die Voranstellung des ὅτως zeigt, er habe Einiges nur eben so, wie er es noch wußte, also nicht ganz vollständig und richtig niedergeschrieben, während in andern Stellen dieser trübende Einfluß unvollkommener Erinnerung nicht bemerkbar sei.

daß Markus Erinnerungen aus den Predigten des Petrus niedergeschrieben habe, eine Erklärung, auf die man dadurch kommen konnte, daß man eine Ueberlieferung über ein engeres Verhaltniß des Markus zu Petrus benützen zu dürfen glaubte, um durch dasselbe die vielfachen Mängel seiner Schrift ohne Beeinträchtigung ihrer apostolischen Dignität genetisch zu erklären. Wir sind hienach durch das papianische Zeugniß nicht gehindert, auch noch andere Quellen als petrinische Lehrvorträge für unser Evangelium anzunehmen. Je gewisser wir die Reden, wie sie theils noch der jetzige Markus, theils Matthäus in seinen kleinern Redestücken uns aufbehalten hat, auf einen Augenzeugen und zwar auf einen über die engen Gränzen des Judenthums hinausstrebenden Apostel, wie Petrus es war, zurückführen müssen, desto weniger läßt sich in der Geschichtserzählung der Einfluß der Tradition und zwar der galiläischen Lokaltradition verkennen (während das Nichtgaliläische, die Darstellung der jerusalemischen Fakta, reiner geschichtlich gehalten ist). Das Markusevangelium muß aus einer Zeit und Lokalität stammen, in welcher die Erinnerung an Jesus zwar noch sehr lebendig war, aber einen ohne Unterbrechung fortlaufenden Faden der Geschichte seiner Wirksamkeit bereits nicht mehr geben konnte und sich statt dessen immer mehr zu einer Sammluug einzelner für sich stehender Hauptereignisse gestaltete, die den Charakter der Wirksamkeit Jesu in besonders bezeichnender Weise veranschaulichen sollten. So hat es z. B. bereits die beiden Volksspeisungen und zwar in einer Art und Weise, welche zeigt, daß der ursprüngliche Sinn dieser Erzählungen, ihr ursprünglicher lebendiger Zusammenhang mit der Geschichte Jesu schon verloren und statt dessen beide Fakta zu ganz für sich stehenden, eben darum aber auch nicht mehr recht verständlichen „Geschichten" geworden sind. Aus einzelnen Spuren läßt sich freilich ihre ursprüngliche Bedeutung noch erkennen, sie gehören (vgl. Matth. 16, 10. Mark. 8, 18. ff.) unter sich auf's Engste zusammen *) und wollen zeigen, wie die Jünger trotz der bestimmtesten Beweise, die ihnen Jesus

---

*) Die zweite Speisung aus einem andern Ueberlieferungskreis als die erste abzuleiten und sie als sagenhafte Umbildung des auch der ersten zu Grund liegenden Faktums zu betrachten, so daß die Ausnahme beider zumal auf einem bloßen Mißverständniß des Markus und Matthäus beruhte (wie auch noch Ewald S. 267 annimmt), hat das gegen sich, daß hiemit die Gleichheit beider Erzählungen gerade nicht erklärt wäre.

von dem Höheren, das in ihm war, gegeben hatte, immer noch nicht zu einer festen Ueberzeugung von seiner höheren Macht und zu einer näheren Einsicht in sein eigentliches Wesen gelangten, solange er sich ihnen noch nicht direkt als den Messias geoffenbart hatte, sondern die Ahnung dieser seiner Würde nur allmälig bei ihnen anzuregen und zur Reife zu bringen suchte; gerade der Umstand, daß die Jünger bei der zweiten, ganz unter denselben Umständen wie die erste erfolgenden Speisung sich benehmen, als ob die erste nicht vorbergegangen wäre, soll es recht lebendig veranschaulichen, daß es für sie eine Zeit gegeben hatte, in welcher sie sich in ihren Herrn und Meister immer noch nicht eigentlich zu finden wußten, sondern nur erst eine unbestimmte Vorstellung von etwas Höherem in ihm gewonnen hatten, die eben, weil sie eine noch unbestimmte war, ihnen auch noch nicht einen festen Glauben an seine Macht zu außerordentlicher Hülfe in Fällen der Noth (Matth. 16, 5. ff.) gewähren konnte. Die Einkleidung dieser Erinnerung in die beiden Erzählungen von den Volksspeisungen (zu welchen auch der Seeübergang und der Vorfall mit Petrus Matth. 14, 28. ff. hinzugehört) muß der Verfasser unsres Evangeliums bereits in ihrer jetzigen fertigen Form vorgefunden haben, bei welcher das ursprüngliche Verständniß schon verschwunden und nur aus den Worten Jesu Mark. 8, 17. ff. noch halb und halb abzunehmen ist (indem in der jetzigen Form das Aeußere des Speisungsaktes bereits das ganz Ueberwiegende geworden und hinter ihm der ursprüngliche phänomenologische Sinn der Erzählungen ganz zurückgetreten ist); wo konnte er aber diese Gestalt der Ueberlieferung über jene Vorfälle besser vorfinden, als in der galiläischen Tradition, in welcher, weil Jesus in diesem Lande persönlich längere Zeit mitten unter dem Volk gelebt und gewirkt hatte, auch die Erinnerung an ihn am ehesten diese volksthümliche Form einzelner den Geist und die Kraft seines Wirkens lebendig veranschaulichender Hauptakte erhalten haben konnte? und in welcher Zeit konnte sich diese volksthümliche Gestaltung der lokalen Erinnerungen besser zu einem Ganzen abgeschlossen haben, als in einer Epoche, welche einerseits den wirklichen Ereignissen noch nahe genug war, um von willkürlichen und schlechthin unhistorischen Fiktionen (wie die spätern apokryphischen Dichtungen) ferne zu bleiben, die aber andrerseits auch wiederum die Geschichte schon so weit hinter sich hatte, daß bereits die Erzählung solcher singulärer Hauptereignisse, in welchen sich der Gesammteindruck der Wirksamkeit Jesu

verkörperte, das Uebergewicht über die klare und deutliche Erinnerung an den ganzen Verlauf derselben im Einzelnen und weniger Bedeutenden gewann, also in der Zeit, in welcher die apostolische Generation bereits im Aussterben begriffen war? Die Erzählung der galiläischen Fakta, wie sie bei Markus und Matthäus vorliegt, steht gerade auf der Grenze, auf welcher die specielle und zusammenhängende Geschichtserinnerung in jenes Ansammeln singulärer und isolirter Hauptbegebenheiten überzugehen beginnt; einzelne Reste der erstern, wie z. B. die Erinnerung an das erste Auftreten Jesu in Kapernaum, sind noch vorhanden, aber der größte Theil des Erzählten besteht bereits aus solchen besondern, zusammenhangslosen Hauptfakta, welche schon das Markusevangelium nicht mehr chronologisch zu ordnen und zu verknüpfen wußte (daher das οὐ τάξει), so daß sowohl Matthäus als der Verfasser des Petrusevangeliums und sein Nachfolger Lukas eine von innern sachlichen Gesichtspunkten aus angelegte Ordnung selbst erst zu bilden genöthigt waren. Früher also als um die Zeit des Aussterbens der Generation der Augenzeugen kann der ältere Markus nicht gesetzt werden. Was aber die Ueberlieferungsquelle betrifft, aus welcher seine Erzählung geschöpft ist, so ist es klar, daß die Darstellung der galiläischen Ereignisse eine lokale und zwar eine von Kapernaum aus angelegte, von diesem Ort ausgehende und zu ihm immer wieder zurückgehende Ueberlieferung ist; je mehr sich die Geschichte von Kapernaum entfernt, desto häufiger und bestimmter werden die Ortsangaben, während was bei Kapernaum geschieht ohne solche nähere Angaben erzählt wird (so τὸ ὄρος, was nichts Anderes heißen kann, als der Berg bei Kapernaum, dem die Erzählung keinen Namen gibt, weil er für den Standpunkt, von welchem sie ausgeht, einfach τὸ ὄρος, der bekannte naheliegende Berg ist). Da nun aber auf der andern Seite unser Evangelium allem Anschein nach ursprünglich für außerpalästinensische Christen in griechischer Sprache geschrieben ist und zu den Ueberlieferungen des Apostels Petrus über die Reden Jesu gewiß in eben so enger Beziehung steht als das erste Evangelium zu denen des Matthäus, während doch Petrus in seiner spätern Zeit nicht wie letzterer in Palästina wirksam war, so ist es, wenn dieß mit dem unmittelbaren Zurückgehen auf die galiläische Lokaltradition vereinigt werden soll, nothwendig anzunehmen, das Evangelium sei in einer von Galiläa nicht sehr entfernten Gegend, in welcher der Apostel Petrus längere Zeit gewirkt

hatte, abgefaßt worden, d. h. ohne Zweifel in Syrien (S. 105), worauf vielleicht auch das besondere Interesse, mit welchem die Heilung der Tochter der γυνὴ Ἑλληνὶς Συροφοινίκισσα τῷ γένει erzählt wird, und die ausdrückliche Erwähnung der syrophönicischen Abkunft dieser Frau (vielleicht auch das εἰς ὅλην τὴν Συρίαν Matth. 4, 24.) hinweist. Wenn Bleek Beitr. S. 76 es wahrscheinlich findet, daß die erste zusammenhängende Erzählung der Geschichte Jesu in Galiläa oder in dessen Nähe entstanden und durch sie der Typus der evangelischen Geschichte in bestimmter Weise fixirt worden sei, so daß auch die folgenden Schriftsteller, wenn sie nicht als unmittelbare Zeugen und anhaltende Begleiter des Herrn einen durchaus selbstständigen Bericht liefern konnten, dieselbe zu Grund legten, so müssen wir dieß eben auf das ältere Markusevangelium anwenden. Eine Spur seiner Abfassung im Orient hat sich zwar nicht erhalten, aber dieß hat darin seine Ursache, daß es später in Rom eine Umarbeitung erhielt; wie die Rekognitionen, obwohl ursprünglich in Palästina oder Syrien entstanden (was die von ihnen geschilderten περίοδοι Πέτρου beweisen), später in Rom umgestaltet und so ein Eigenthum der römischen Kirche wurden, so scheint es auch mit dem Markusevangelium gegangen zu sein. Daß dasselbe von dem aus der Apostelgeschichte und andern neutestamentlichen Schriften bekannten Markus herrührt, ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, theils wegen seiner vielen Mängel in litterarischer Beziehung, theils deßwegen, weil es in der Geschichtserzählung bereits nicht mehr den Angaben von Augenzeugen, sondern der Lokaltradition folgt; es kann vielmehr zum Mindesten erst nach dem Tode des Petrus, der nach 1 Clem. 5 mit dem des Paulus (a. 64) gleichzeitig ist, in den letzten Jahren des siebenten Jahrzehnts, a. 65 — 70, abgefaßt worden sein. Die Zurückführung desseben auf Markus (die keineswegs von so vielen und verschiedenen Seiten her bezeugt ist, wie die Abfassung eines Evangeliums durch Matthäus) ließe sich immerhin so erklären, daß es von einem syrischen Judenchristen, der den Apostel Petrus gehört hatte *), niedergeschrieben und nun längere Zeit ano-

*) Einen hebräisch-syrischen Sprachcharakter schreibt auch Hitzig (Johannes Markus, S. 30) unsrem Evangelium zu (vergl. die genauen Nachweisungen des Einzelnen S. 31. ff. 79. ff.). Ebenso aber zeigt es (wovon unten) viele Elemente römisch-hellenistischer Diktion; wie soll dieß Beides vereinigt werden, als durch die Annahme einer späteren römischen Ueberarbeitung des aus dem Orient stammenden ältern Markus?

nym im Umlauf war, später aber dem Markus beigelegt wurde, weil man sich durch die Erinnerung an seine Entstehung unter petrinischem Einfluß und durch seine petrinische Tendenz berechtigt glaubte, ihm mittelst des Namens eines der bekannteren Schüler jenes Apostels noch bestimmter als bisher die Weihe apostolischen Ursprungs aufzudrücken. Jedenfalls aber beweist diese doch schon sehr frühe, bei dem papianischen Presbyter bereits als sich von selbst verstehend vorausgesetzte Zurückführung des Evangeliums auf Markus, daß die nähere Beziehung desselben zu Petrus nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern irgend etwas Geschichtliches zu Grund liegen hat. Eine nähere Beziehung zu diesem Apostel ist auch im jetzigen Markusevangelium nicht zu verkennen. Es erhebt zwar in Folge seiner vermittelnden Tendenz den Petrus nicht so sehr über alle andern Apostel, wie das judenchristliche Matthäusevangelium, aber es läßt ihn doch noch immer sehr bestimmt als den bedeutendsten unter ihnen erscheinen. Mit der Berufung des Petrus beginnt die öffentliche Thätigkeit Jesu (1, 16.); sein Bruder Andreas wird in unserem Evangelium zweimal neben Petrus, Jakobus und Johannes, die sonst als die drei Hauptjünger erscheinen, ausdrücklich namhaft gemacht (1, 29. 13, 3.); 1, 36 tritt Petrus als der Führer der ersten Gemeinde gläubiger Israeliten auf, die Jesus in Kapernaum gewonnen hat, und die ihn, als er die Stadt verläßt, wieder zurückholen wollen; 16, 7 ist Petrus geradezu als der erste unter den Aposteln, als der leitende und tonangebende Führer der gesammten jungen Christengemeinde vorausgesetzt, an welchen der Befehl nach Galiläa sich zu verfügen noch besonders gerichtet wird, wie wenn bei der Ausführung desselben hauptsächlich eben auf ihn gerechnet werden müßte (vgl. Luk. 22, 32. 24, 34.), und auch 11, 21 ist es bezeichnend, daß Petrus von der sonstigen πώρωσις der Jünger eine Ausnahme macht, indem er sich der Verfluchung des Feigenbaums erinnert. Wenn Baur S. 133 gegen diese Annahme einer petrinischen Tendenz des Evangeliums einwendet, daß wenn eine solche stattfände, das Evangelium in seinem Interesse für Petrus den beiden andern mindestens nicht nachstehen sollte, so ist hierauf zu erwiedern, daß Markus ein besonderes Interesse für diesen Apostel eben nur so weit zeigt, als seine (auch von Baur anerkannte) vermittelnde Tendenz es gestattete; wollte einmal Markus Gegensätze, wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert die Christenheit bewegten, beseitigen, fand er es passend sehr starke Warnungen vor Ehrsucht und

Hader in seine Schrift aufzunehmen (9, 35—50. 10, 35—45.), so war es auch folgerichtig, daß er Worte wie Matth. 16, 17 ff., in welchen man einen Anhaltspunkt für die Bevorzugung des Petrus vor andern Aposteln suchen konnte, weglassen zu sollen glaubte. Etwas Näheres und Sichereres über die ursprüngliche Beziehung des Evangeliums zu Petrus läßt sich freilich nicht mehr auffinden, da die spätere Geschichte dieses Apostels, so wie auch die des Markus, in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. — Die Entstehung des ältern Markusevangeliums fällt nach dem Obigen in eine Zeit nicht sehr lange nach der Abfassung der matthäischen Redensammlung, ein Ergebniß, welches sich auch dadurch bestätigt, daß es diese letztere noch nicht, wie Ewald ohne allen Grund annimmt, benützt hatte (da ja sonst seine Darstellung der *λόγια* reichhaltiger, geordneter und an manchen Stellen ursprünglicher ausgefallen wäre, als sie es nach der von Papias aufbehaltenen Ansicht eines hiefür kompetenten und vollkommen unparteiischen Beurtheilers gewesen sein muß).

V. Verhältniß des Markus zum Petrusevangelium. Ehe wir von der Betrachtung der Grundschrift unsres jetzigen Markus zu diesem selbst übergehen, liegt es uns noch ob, die Ansicht Hilgenfeld's, nach welcher derselbe eine verkürzte Redaktion des Petrusevangeliums ist, in Erwägung zu ziehen. So sehr dieselbe den Umstand für sich zu haben scheint, daß das Markusevangelium in den Kreis der petrinischen Litteratur gehört, so wenig kann aus ihr seine eigenthümliche Anlage und namentlich sein epitomatorischer Charakter erklärt werden. Das Petrusevangelium war eine ausführlichere Schrift, wie daraus erhellt, daß Origenes dasselbe in Bezug auf seine Nachrichten von dem Verhältniß Jesu zu Joseph und Maria mit dem Protevangelium Jakobi zusammenstellt (**Comm. in Matth. t.** 10, 17 *τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας*); auch wenn diese Darstellung erst einer spätern Redaktion dieses Evangeliums angehört, da die ursprüngliche Kindheitsgeschichte desseben noch ganz mit der des Lukas übereingestimmt haben muß (S. 260) *), unterscheidet es sich doch

---

*) Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß eine Schrift, welche schon von Lukas (oder nach Hilgenfeld schon von Markus) benützt wurde, bereits die hier von Origenes dem Petrusevangelium zugeschriebene Darstellung enthielt. Sehr

eben hiedurch, daß es eine solche hatte, sehr wesentlich von unsrem Markus und hätte ebenso auch sonst wenigstens das Geschichtliche ausführlich dargestellt. Ebenso war es, wie man aus seinem Gebrauch bei den Nazaräern (Theodoret. Fab. haer. 2, 2) und aus einzelnen Citaten Justin's und der klementinischen Homilien, die auf dieses Evangelium zurückgeführt werden müssen, erkennt, ein dem Judenchristenthum noch näher stehendes, deßungeachtet aber universalistisches Evangelium, welches Letztere aus seinem Gebrauch bei Doketen und Katholikern des Orients (Euseb. H. E. 6, 12) mit Sicherheit abzunehmen ist. Wie nun diese ausführliche, Petriner und Katholiker befriedigende Schrift eine sie so verkürzende, ihren dogmatischen Standpunkt aber doch beibehaltende kanonische Redaktion erfahren haben sollte, ist nicht abzusehen, daher Hilgenfeld selbst (S. 131) auf eine erschöpfende Erklärung dieses Umstandes verzichten zu müssen erklärt. Die irenische Tendenz einer solchen spätern Redaktion erklärt die vielen Weglassungen von Reden Jesu, die gar nichts mit petrinisch-paulinischen Parteifragen zu thun haben, nicht und noch weniger die Beseitigung von Erzählungen wie Luk. 9, 51 — 10, 24, welche auch nach Hilgenfeld in diesem Evangelium, sofern es das nothwendige Mittelglied zwischen Matthäus und Lukas bildet, gestanden haben müssen. Eine Benützung des Petrusevangeliums (statt des Lukas) könnte bei der Entstehung des jetzigen Markus eher zugegeben werden; aber seine eigentliche Grundschrift muß eine kürzere Schrift gewesen sein, wie sie uns das Zeugniß des Papias noch erkennen läßt. Hilgenfeld sucht zwar zu beweisen, daß Justin da, wo seine Citate auf unsern Markus zurückzuweisen scheinen, nicht diesen selbst, sondern das von ihm auch sonst gebrauchte Petrusevangelium benützte, so daß hieraus allerdings eine sehr enge Verwandtschaft zwischen beiden sich ergeben würde. Allein diese Beweise sind nicht stichhaltig; es ist vielmehr aus dial. 106 (*καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανηργές*) gewiß, daß Justin hier eben unsern Markus vor sich hatte, da die unmittelbare Verbindung, in

---

leicht aber läßt es sich denken, daß eine spätere (griechische) Bearbeitung die mit Luk. 1. 2 sonst übereinstimmende Erzählung etwa nach der *βίβλος Ἰακώβου* änderte.

welcher die Benennung des Simon mit der der Zebedaiden aufgeführt ist, eben nur aus Mark. 3, 17 sich erklärt und nur auf eine Schrift von epitomisirend kompilatorischer Tendenz, wie unser Markusevangelium eine solche war, zurückgeführt werden kann. Wenn Hilgenfeld hiegegen aus dial. 100 (*καὶ γὰρ υἱὸν θεȣ̃ — ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτȣ̃ Σίμωνα πρότερον καλȣ́μενον ἐπωνόμασε Πέτρον*) folgert, Justin habe die Benennung des Simon nicht in einer so beiläufigen Notiz wie Mark. 3, 16, sondern in Verbindung mit dem Bekenntniß Matth. 16, 16 gekannt, und da er nun mit ihr die der Zebedaiden zusammenstelle, so müsse sein Evangelium auch diese letztere zugleich mit jenem Bekenntniß berichtet haben, so ist dieß ein ganz unberechtigter Schluß; Justin folgt vielmehr in der ersten Stelle dem Markus, in der zweiten dem Matthäus, und wie die Benennung der Zebedaiden an die des Simon angeknüpft gewesen sein sollte, kann man sich gleichfalls nicht vorstellen. Hilgenfeld gibt selbst zu, daß eine Erzählung wie Luk. 9, 51—56 sich zu einer derartigen Benennung der Zebedaiden am besten eignete, und auch wir wollen nicht bestreiten, daß Markus seine Notiz aus der Darstellung dieser Erzählung im Petrusevangelium genommen haben kann; aber wenn dieselbe an dieser Stelle stand, so war sie von der des Petrus so weit getrennt, daß Justin, wenn er dieser Quelle folgte, Beides nicht so zusammennehmen konnte; er folgt vielmehr nothwendig dem Markus, der Beides bereits in unmittelbare Verbindung gebracht hatte. Die Stelle dial. 88: (*τȣ̃ Ἰησȣ̃*) *τέκτονος νομιζομένȣ, ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τȣ́των καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον* läßt uns in Ungewißheit, ob nicht Justin blos dieß, daß Jesus für einen *τέκτων* galt (Mark. 6, 3), in einer schriftlichen Quelle vorfand und daran paraphrastisch das Weitere anknüpfte; keinenfalls aber setzt Mark. 6, 3 nothwendig eine Quelle voraus, in welcher Obiges von Jesu erzählt war (S. 323). Apol. mai. 16 *μεγίστη ἐντολή ἐστι Κύριον τὸν θεόν σȣ προσκυνήσεις κ. τ. λ.* ist wohl auf Mark. 12, 29 zurückzuführen; ebenso ib. 45 *πανταχȣ̃ ἐκήρυξαν* auf Mark. 16, 20; die Vorliebe der Cerinthianer für Markus (Ir. III. 11, 7) hatte ihren Grund in dem Fehlen der übernatürlichen Geburt und in der Art und Weise, wie die außerordentliche Macht des bei der Taufe über Jesum gekommenen Geistes (1, 12. vgl. S. 321) in unsrem Evangelium geschildert wird, und hat folglich damit gar nichts zu thun,

daß das Petrusevangelium gleichfalls bei Doketen im Gebrauche war. Nicht die Benützung eines mit unsrem Markus im Wesentlichen identischen Petrusevangeliums läßt sich bei Justin wahrnehmen, sondern die Benützung unsres Markus sowie der beiden andern Synoptiker und daneben eines von allen Drei verschiedenen judenchristlichen Evangeliums, das allerdings nur das Petrusevangelium gewesen sein kann, weil sich weder von dem nazaräischen noch von dem ebionitischen Evangelium eine Spur bei ihm findet; nicht die Identität des Markus mit dem Petrusevangelium ist es, was sich aus den justinischen Citaten ergibt, sondern ihre wesentliche Verschiedenheit. — So wenig wir hienach Hilgenfeld's Ansicht über die Entstehung unsres zweiten Evangeliums theilen können, indem wir vielmehr annehmen müssen, daß dieselbe in sehr vielen justinischen Stellen, die auf Markus (oder die beiden andern Synoptiker) zurückgehen, mit Unrecht Citate aus dem Petrusevangelium gesucht hat, so sehr müssen wir doch hier dieses von Hilgenfeld mit vollem Recht zu der Untersuchung der Genesis unsrer Evangelien herbeigezogene Petrusevangelium und seine Benützung bei Justin und dem Verfasser der klementinischen Homilien gegen die Einwürfe Ritschl's (Theol. Jahrb. 1851. S. 483. ff.) vertheidigen, soweit es nicht bereits von Hilgenfeld in seiner Abhandlung über das eigenthümliche Evangelium Justin's (ebd. 1852. S. 400. ff.) geschehen ist. Beide Schriftsteller haben Anführungen in ziemlicher Zahl, deren Verschiedenheiten von unsern Synoptikern sich weder auf subjektive Kombination verschiedener Stellen oder auf freie gedächtnißmäßige Citation noch auf abweichende Textesrecensionen oder auf die mündliche Ueberlieferung zurückführen lassen. Die Erzählung von der Geburt Jesu in einer Höhle (dial. 78) mag aus einem besondern Kindheitsevangelium genommen sein, und ebenso einige von den Synoptikern abweichende Elemente der Leidensgeschichte aus den Acta Pilati, auf welche Justin selbst sich beruft (ap. mai. 35. 48); aber anders verhält es sich mit folgenden Stellen: *Κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ* dial. 88 (vgl. das ebionitische Evangelium S. 124), *μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον* ib. 69 (vgl. Recogn. 1, 58. 24), *(οἱ μαθηταὶ) μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι ἀπ' αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη* ib. 106 (vgl. ap. mai. 50, S. 265); sodann die Aussprüche Jesu *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ* dial. 47 (offenbar aus einer Rede Jesu etwa desselben Inhalts mit Luk. 12, 35 — 59); *πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ*

τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν ib. 51 (eine der Apokalypse verwandte Fassung von Luk. 22, 16–18, die sehr gut in's Petrusevangelium paßte, vgl. S. 262); ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων und μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ Hom 3, 55. 19, 2 (mit Jak. 1, 13 μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω, ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι und 4, 7 ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν in ähnlicher Weise verwandt, wie sich sehr viele judaisirende Stellen des Lukas mit diesem Briefe berühren, S. 220. ff.); τί με λέγεις κύριε καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω 8, 7, sofern dieser Ausspruch dort an einen Einzelnen (πρός τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα) gerichtet ist (was an die Manier des Nazaräerevangeliums derglei-chen Aussprüche in specielle Unterredungen Jesu mit einzelnen Juden einzukleiden erinnert, vergl. die Stellen bei de Wette Einl. §. 64.); γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι 2, 51; ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωυσῆς προεφήτευσεν κ.τ.λ. 3, 53 (S. 265); ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν Iust. ap. mai. 61. cf. Hom. 11, 26 (1 Petr. 1, 23.); ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ Iust. ap. mai. 16. Hom. 3, 55. 19, 2 (Jak. 5, 12.); ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις — καὶ ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοαπόστολοι Iust. dial. 35, vergl. ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδοαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι Hom. 16, 21; οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς (in ähnlicher Trennung von den vorher erwähnten φαρισαῖοι, wie Luk. 11, 45, s. Hilgenfeld Unters. S. 230), ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰςέρχεσθε καὶ τοὺς εἰςερχομένους κωλύετε Iust. dial. 17, vergl. ἀλλὰ ναί, φησίν, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰςελθεῖν οὐ παρέχουσιν. Hom. 3, 18 (18, 16.); ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατὴρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ Iust. dial. 76 und Hom. 19, 2 (wo nur διαβόλῳ statt σ.). Auf die Tradition (Ritschl S. 504) können die eigenthümlichen Citate Justin's schon deßwegen nicht zurückgeführt werden, weil Justin nach ap. mai. 33, wo er sagt, daß die apostolischen ἀπομνημονεύματα alles zur Geschichte Jesu Gehörige enthalten, wenigstens alles Wesentliche, was er von ihr wußte und anführte, diesen schriftlichen Quellen entnommen hatte, davon ganz abgesehen, daß es lediglich Willkühr ist, Elemente, die unsere Synoptiker nicht enthalten, darum der Tradition zuschieben zu wollen; am wenigsten aber kann die Einstimmung Justin's mit den Homilien aus ihr oder aus einer römischen Textrecension des Matthäus erklärt werden, da Justin kei-

neswegs in einem so engen Verhältniß zur römischen Kirche stand, daß er von ihren Evangelientexten abhängig gewesen wäre, und da sonst von solchen Varianten im Texte des Matthäus sich nirgends eine Spur findet. Wäre eine solche Recension gemeinschaftliche Quelle des Justin und des Verfassers der Homilien, so müßten Beide viel mehr mit einander in ihren Citaten übereinstimmen als es wirklich der Fall ist; Justin war keineswegs auf die evangelische Quelle des Pseudoklemens beschränkt, sondern folgte in der Regel unsern Synoptikern und schöpfte nur hie und da aus Einer Quelle mit jenem, gerade wie auch Letzterer die Synoptiker und vielleicht sogar das vierte Evangelium *) häufig benützt, daneben aber auch noch eine fünfte Quelle, die aller Wahrscheinlichkeit nach dieselbe mit der von Justin gebrauchten ist und bei ihrer starken judenchristlichen Färbung einer- und ihrer Verschiedenheit vom Hebräerevangelium andrerseits nur das Petrusevangelium gewesen sein kann. Am wenigsten aber hat der Einwurf Ritschl's irgend eine Bedeutung, dieses universalistisch judenchristliche Petrusevangelium, welches Hilgenfeld als Quelle der Citate Justin's und der Homilien betrachtet, könnte von Matthäus gar nicht verschieden gewesen sein, weil auch Matthäus diesen Standpunkt repräsentire (als ob Matthäus nicht noch manche entschieden partikularistische Aussprüche enthielte, und als ob ein Petrusevangelium nicht auch noch sehr vielen anderweitigen Stoff, der bei Matthäus fehlt, hätte enthalten können! z. B. Luk. 1. 2. 9, 51 ff. u. s. w.). Sodann sind auch die beiden Momente

*) Ich habe es früher selbst für unmöglich gehalten, eine Berücksichtigung des vierten Evangeliums in den Homilien anzunehmen (Theol. Jahrb. 1851. S. 198.), glaube aber jetzt, daß derselben wenigstens keine innern, dogmatischen Hindernisse entgegengestanden wären, da ein Schriftsteller, der die kirchliche Orthodoxie vertreten wollte und seine Anschauung mit der Kirchenlehre zu identificiren suchte, ebendarum wohl die Inkonsequenz begehen konnte, ein Evangelium wie das vierte, falls es bereits bei verschiedenen kirchlichen Kreisen Anklang gefunden hatte, neben seinen andern Quellen zu benützen. Manches Brauchbare bot dieses Evangelium auch einem Manne von seiner Richtung dar; daß die Ebioniten die kirchlichen Evangelien nicht gerade ignorirten, folgt aus Eusebius H. E. 3, 27, und was die Inkonsequenz betrifft, so kann unter Anderem daran erinnert werden, daß die Theodotianer sich für ihre Lehre von der Menschheit Christi auf Joh. 8, 40 beriefen. Für gewiß kann man jedoch die Berücksichtigung des vierten Evangeliums in den Homilien deßwegen nicht halten, weil die Gleichnißreden in Kap. 10, auf welche die Anführungen Hom. 3, 52 zurückzugehen scheinen, innerhalb des vierten Evangeliums selbst nicht ursprüngliche, vom Verfasser herrührende, sondern aus der Ueberlieferung oder sonsther aufgenommene Elemente zu sein scheinen.

in Rechnung zu ziehen, daß, wenn Justin von ἀπομνημονεύματα nicht blos Eines, sondern mehrerer Apostel spricht, neben Matthäus noch ein zweites „apostolisches" Evangelium von ihm in seinen Schriften gebraucht sein muß, das nur ein petrinisches Evangelium gewesen sein kann, da er das vierte nicht benützte (was von Ritschl selbst anerkannt wird), und daß die Angaben Serapion's bei Eusebius und ebenso schon die des Origenes auf ein mit unsern Synoptikern auf gleicher Entwicklungsstufe stehendes, keineswegs aber „apokryphisches" Evangelium des Petrus hinweisen, ein Punkt, über welchen Ritschl zu leicht hinweggeht, indem er auf die erstern sich gar nicht einläßt, die letztern aber durch eine ganz unbegründete Anzweiflung der Richtigkeit der Worte des Origenes zu beseitigen sucht. Es ist zu bedauern, daß der Anfang des muratorischen Kanon's, der vielleicht über nichtkirchliche Evangelien und so auch über das des Petrus in ähnlicher Weise sich aussprach wie über die petrinische Apokalypse, für uns verloren gegangen ist; je wahrscheinlicher es aber ist, daß in ihm ebenso gut wie letztere auch das petrinische Evangelium besprochen war, desto weniger kann aus der allerdings erst sehr späten Erwähnung desselben bei Kirchenvätern auf sein Nichtvorhandensein im ersten und zweiten Jahrhundert geschlossen werden.

VI. Ort und Zeit der Entstehung des jetzigen Markusevangeliums. Die Motive, welche eine Umgestaltung des ältern Markus zu der uns jetzt vorliegenden Form veranlassen konnten, sind zum Theil bereits S. 355 f. angegeben, so weit sie blos den litterarischen Charakter der Schrift betreffen. Zu ihnen sind aber auch die innern dogmatischen Tendenzen hinzuzunehmen, welche unsern Markus von den beiden andern Synoptikern unterscheiden; nach dieser Seite kann seine jetzige Gestalt nur aus dem Bestreben hervorgegangen sein, die ältere Schrift von allen Elementen zu reinigen, welche dem Streit zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum Nahrung zu geben geeignet waren, um so ein bis jetzt noch fehlendes Evangelium herzustellen, in welchem sich die beiderseitigen Anschauungen gleicherweise befriedigt finden konnten. Das Evangelium in dieser seiner neuen Gestalt sollte den alleinseligmachenden Glauben an die Göttlichkeit Christi und seines Reiches (1, 1. 15. 16, 16. ff.) zum Wesentlichen machen, Differenzen über Nebenpunkte, über Judenthum, Apostelauktoritäten, Geburt Christi u. dgl. beseitigen und seine Leser vielmehr im Einen, Wesentlichen und Bleibenden vereinigen; es ist ein Produkt der Idee der Katholicität,

man findet sich in ihm mit seiner alles Doktrinelle beseitigenden, den andern Evangelien gegenüber freilich ebendarum ziemlich inhaltsleeren Allgemeinheit ganz auf denselben Boden versetzt, wie im ersten und besonders zweiten petrinischen Brief und wie in den Pastoralbriefen, in welchen gleichfalls das Festhalten an dem allgemeinen praktischen Gehalt des Christenthums und das Verzichtleisten auf trennende und veruneinigende Streitigkeiten (ζητήσεις καὶ μάχαι νομικαὶ, γενεαλογίαι κ. τ. λ.) als die Hauptsache hingestellt wird. Diese katholisirende Umarbeitung bewegt sich aber auf ursprünglich judenchristlichem Boden, was sich aus verschiedenen Eigenthümlichkeiten des Ganzen noch sicher erkennen läßt. Dasselbe berührt sich sehr genau mit andern und zwar insbesondere petrinischen Produkten des Judenchristenthums. 6, 13 ist von einer Heilung Kranker durch Oel die Rede, wie im Brief des Jakobus 5, 14; auch Jak. 1, 6 αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος und 5, 15 ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα erinnern an die ganz besondere Wichtigkeit, mit welcher Mark. 11, 23. 24 das gläubige Gebet empfohlen wird. Der zweite Brief Petri weicht zwar in der Fassung der Himmelsstimme bei der Verklärung von unsern Synoptikern etwas ab (εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα), er gibt sie wie die klementinischen Homilien (εἰς ὃν ηὐδόκησα 3, 53.), aber er spricht ganz im Geist des Markusevangeliums von der δύναμις und μεγαλειότης des Auftretens Jesu (1, 16.), er weist wie Mark. 1, 2. 9, 12. 13. 14, 21. 49. 27. 15, 28 darauf hin, daß die Erkenntniß Christi mit der alttestamentlichen Prophetie in Einklang sein müsse (1, 19 — 21.), und er spricht (3, 8. ff.) sehr nachdrücklich die Gewißheit der Wiederkunft Christi zum Gericht und die Nothwendigkeit der Wachsamkeit aus, wie auch Markus Jesum hievon mit besonderem Nachdruck reden läßt (besonders 13, 37 ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε, s. S. 352). Der Pastor des Hermas schärft ausdrücklich ein, daß auch dem Weibe im Fall der Scheidung von ihrem Mann eine zweite Heirath nicht gestattet sei (II. 4, 1.), wie Markus 10, 12 allein unter den Evangelisten dieses Verbot auf das Weib ausdehnt, (woraus zu schließen ist, daß zur Zeit der Abfassung des Pastor der jetzige Markus noch nicht sehr lang im Gebrauche war, da sonst jene Belehrung überflüssig gewesen wäre), er mildert ähnlich wie Markus die ebionitische Ansicht über Armuth und Reichthum III. 2.), erklärt, daß innere Herzensreinheit und nicht äußeres Fasten Gott wohlgefällig sei (ib. 5.), womit Mark. 7, 18. ff. zu

vergleichen ist, legt dasselbe Gewicht auf die seligmachende Kraft der Taufe wie Mark. 16, 16 (ib. 9.), und spielt III. 5 (quicumque Dei servus est dominumque habet in praecordiis suis, petit ab eo intellectum et obtinet et omnem similitudinem explicat) wahrscheinlich auf Mark. 4, 13 an, wo das *πάσας παραβολὰς γνῶναι* als eine sehr schwierige und umfassende, nur den Eingeweihten (nicht aber *τοῖς ἔξω*) lösbare und auch ihnen nicht leichte Aufgabe dargestellt wird. Ebenso zeigt das Markusevangelium eine unverkennbare Verwandtschaft mit der ebionitischen Litteratur, deren Held der Apostel Petrus ist, mit den klementinischen Rekognitionen und Homilien. Man darf dieselbe zwar nicht zu weit ausdehnen, es ist z. B. ganz unrichtig, auch die Indifferenz gegen die alttestamentliche Prophetie in ihm wiederfinden zu wollen (Schwegler Nachap. Zeit. I. 471. Hilgenfeld Markus S. 124, wogegen die oben ang. St.); dem ebionitischen Begriff von Armuth tritt Markus mit seiner Milderung des Ausspruches Jesu über die Reichen (10, 24. 30.) geradezu entgegen, und seine Christologie ist nicht die des ebionitischen, sondern des gewöhnlichen Judenchristenthums; aber die Hervorhebung des Bekenntnisses zu dem Einen Gott oder des alttestamentlichen Monotheismus als des höchsten Gebotes (12, 29. vergl. Hom. 3, 57), die ausdrückliche Hervorhebung der Werthlosigkeit der Opfer (12, 33.) und der seligmachenden Kraft der Taufe (16, 16. vergl. 1, 4.), die Nichterwähnung der Davidischen Abstammung Jesu in der Hauptstelle 11, 10 (wo die Aenderung *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ* wohl absichtlich ist), die Voranstellung der *μοιχεία* und *πορνεία* vor *φόνοι* (7, 21. 10, 19.), das besondere Interesse für die Dämonen und Dämonenaustreibungen, die 4, 11. 34. 10, 10 zu Tage tretende Voraussetzung, daß die christliche Lehre nur Würdigen und Fähigen direkt mitgetheilt, Andern höchstens in parabolischer Form vorgelegt werden könne, womit die Art und Weise zu vergleichen ist, wie in den Rekognitionen (3, 1. 14. 32. 5, 36.) die Belehrungen des Petrus über das Wesen der christlichen Offenbarung nur den Fideliores mitgetheilt werden, alle diese Züge stehen in einer Uebereinstimmung mit ebionitischen Lehren, die nicht zufällig sein kann. Auch die wiederholte Hervorhebung der Feindschaft des Herodes und der Herodianer gegen die Sache des Himmelreichs und die Ausführlichkeit der Darstellung der Hinrichtung des Täufers in diesem sonst so kurzen Evangelium scheint auf die dem Judenchristenthum eigene Opposition ge-

gen weltliche Macht und Gewalt (vergl. Apok. 18, 1. ff. Röm. 13, 1. ff.), wo nicht geradezu auf den ebionitischen Widerwillen gegen alles irdische Königthum hinzuweisen, der sich namentlich in der Herabsetzung der alttestamentlichen Könige seinen Ausdruck gab (**Recogn.** 1, 38. **Hom.** 3, 24). Wie der ursprüngliche Markus aus petrinisch judenchristlichen Kreisen hervorgegangen ist, so gehört demnach auch seine Umarbeitung diesem Gebiete an, nur mit dem Unterschiede, daß wir ihre Entstehung nicht im Orient, sondern in Rom zu suchen haben. Hieher weist nicht nur ihre Verwandtschaft mit den Schriften des römischen Judenchristenthums, sondern auch das besondere Interesse der römischen Kirche für dieses Evangelium, das namentlich in den ohne Zweifel aus Rom stammenden Erzählungen des Klemens von Alexandrien über die angeblich von Petrus selbst unserer Schrift ertheilte Billigung erkennbar ist; ebenso die vielen römischen Ausdrücke, wie *σπεκουλάτωρ* (6, 27), *κεντυρίων* (15, 39. 44), *ξέστης* (7, 4. 8), *ἱκανὸν ποιῆσαι* (**satis facere** 15, 15), und die Sitte des Evangelisten griechische Ausdrücke durch römische zu erklären (*πραιτώριον* 15, 16. *κοδράντης* 12, 42), daher vornehmlich aus diesem letztern Grunde auch Hilgenfeld (Mark. S. 121), Tholuk (Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. S. 258), Gieseler (Versuch u. s. w. S. 124), Ewald (Jahrb. II. 207) den römischen Ursprung des Evangeliums annehmen; noch mehr aber (s. Hilgenfeld Rekogn. S. 150) die Bezeichnung des Simon von Cyrene als *πατὴρ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου* (15, 21). Eine solche Notiz hatte nur einen Sinn, wenn der Evangelist voraussetzen konnte, daß sie verstanden werde, d. h. wenn Alexander und Rufus in demjenigen Leserkreis, für welchen er seine Schrift zunächst bestimmte, bekannte Namen waren. Dieß war nun aber eben in Rom der Fall; Röm. 16, 13 erscheint ein Rufus als ein besonders bedeutendes Mitglied der ältesten römischen Kirche (vergl. **Rubilus Recogn.** 3, 68. **Hom.** 2, 1), und Beide zusammen treten als Begleiter des Petrus in Rom auf in den **Acta Andreae et Petri** (Thilo Osterprogr. 1846, §. 1. 3. vergl. **Act. Ap. ed. Tischendorf p. LX**). Je länger und schärfer in Rom Petrinismus und Paulinismus einander gegenüberstanden, und je mehr auf der andern Seite doch gerade hier das Bestreben beide Richtungen zu vereinigen rege war (wie z. B. bei Klemens und später bei Justin, vergl. Theol. Jahrb. 1850 S. 253. 62. 296), desto erklärlicher ist es, daß gerade hier auch von Seiten des petrinischen Christenthums ein die Gegensätze vermittelndes Evange-

lium in Umlauf gesetzt wurde. Die konstante und doch zu der Kürze und Inhaltslosigkeit des Markus in doktrineller Beziehung auf den ersten Anblick gar nicht passende Ueberlieferung, daß Markus τὰ ὑπὸ Πέτρȣ κηρυσσόμενα oder die Lehre des Apostels Petrus schriftlich verfaßt habe, erklärt sich eben nur daraus, daß man dem Evangelium von Anfang an einen dogmatischen Zweck zugeschrieben hatte und immer noch zuschrieb, so lang die Erinnerung an die petrinisch-paulinischen Lehrdifferenzen noch nicht erloschen war. Mit Recht stellt Hilgenfeld (Markus S. 116) auch die weitere Vermuthung auf, diese Bezeichnung des Markus als Urkunde für die Lehre des Apostels Petrus scheine aus dem Bestreben zu stammen, anderen „petrinischen" Schriften (εὐαγγέλιον, κήρυγμα, ἀποκάλυψις, περίοδοι Πέτρȣ) den Charakter authentischer Quellen für die Lehre des Petrus abzusprechen und statt dessen unsern Markus als die einzig wahre Quelle derselben zu behaupten, wie dieß eben im Interesse der universalistisch katholischen Petriner lag, welche jene antipaulinischen Produkte zu beseitigen und an ihre Stelle eine katholisch petrinische Schrift zu setzen wünschen mußten; je mehr man in Rom nach einer Vereinigung beider Richtungen strebte und doch fortwährend den Petrus als erste apostolische Auktorität und als Gründer der römischen Kirche betrachtete, desto mehr mußte man darauf bedacht sein, auch ein katholisch kirchliches Dokument der petrinischen Lehre zu haben, um so beide Momente, Katholicismus und petrinische Auktorität, zumal festhalten zu können. Zu einem solchen Dokumente bot sich in willkommener Weise das in Folge seiner litterarischen Mängel etwas in Abgang gekommene Markusevangelium dar; dasselbe wurde mit Rücksicht auf Matthäus und Lukas zu dem Alles wohl geordnet und anschaulich erzählenden Ganzen umgestaltet, als welches wir es jetzt vor uns haben, und erhielt so theils in Folge seines Inhalts theils durch die interessante Lebendigkeit und Anschaulichkeit seiner Darstellung allmälig von Rom aus allgemeines kirchliches Ansehen, was um so leichter geschehen konnte, als es zugleich für Judenchristen und Doketen (S. 323) eine sehr willkommene Schrift war. — Aus dieser Annahme einer katholisirenden Umarbeitung eines petrinischen Evangeliums erklären sich uns auch die eigenthümlichen Erscheinungen, welche der Schluß 16, 9. ff. darbietet, in ganz befriedigender Weise. Diesen Schluß kennt nicht nur Irenäus (III. 10, 6.), sondern wahrscheinlich auch Justin (ap. mai. 45 τȣ̃ λόγȣ τȣ̃ ἰσχυρȣ̃ ὃν ἀπὸ Ἱερȣσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι

αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν, vergl. Mark. 16, 20 *ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων*). Schon aus diesem Grund ist es wahrscheinlich, daß er von Anfang an zu unserem Markus gehörte, und dieß bestätigt sich auch durch seine geschichtlichen, doktrinellen und sprachlichen Eigenthümlichkeiten. Die absichtliche Hervorhebung des beharrlichen Unglaubens der Apostel an die Auferstehung hat im ganzen Evangelium seine Parallele an der überall hindurchgehenden hyperbolischen Schilderung der *πώρωσις* der Jünger (4, 13. 40. 6, 52. 7, 18. 8, 17 ff. und besonders 9, 10 *καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*, ein lediglich vom Schriftsteller zum Behuf der Hervorhebung jener *πώρωσις* gemachter Zusatz, da ja die Apostel als Juden wohl wußten, was Todtenauferstehung sei); die ausdrückliche Erklärung über die universelle Bestimmung des Evangeliums (welche auszusprechen der Hauptzweck des ganzen Schlusses war) ist bereits 11, 17. 13, 10 durch eine von Matthäus abweichende Fassung von Aussprüchen Jesu vorbereitet; die Worte V. 16 über die seligmachende Kraft des Glaubens und die Erinnerung an die ewige Verdammniß weisen gleichfalls auf eigenthümliche Stellen des Evangeliums selbst zurück (9, 19. 23. 44. ff.); die Hinweisung auf den kräftigen Fortgang der Verbreitung des Reiches Gottes V. 20 ist ganz Dasselbe mit dem Gleichniß 4, 26—29, und die Wichtigkeit der Wunder sowie namentlich der Dämonenaustreibungen zeigt uns denselben Verfasser, von dem die ganze eigenthümliche Geschichtsdarstellung dieses Evangeliums herrührt. Sprachlich erinnert *πάσῃ τῇ κτίσει* V. 15 an 13, 19 *ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς* und 10, 6 *ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως*, *ἐπὶ ἀῤῥώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν* V. 18 an *πολλοὺς ἀῤῥώστους* 6, 13 und *ὀλίγοις ἀῤῥώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν* 6, 5, *σημεῖα* an 13, 22, *τὸν λόγον* V. 20 an 2, 2. 4, 14. Der Schluß gehört hienach dem zweiten Bearbeiter des Evangeliums an; erhebliche Differenzen zwischen ihm und der jetzigen sprachlichen und sachlichen Eigenthümlichkeit unsrer Schrift finden zu wollen ist völlig vergeblich *).

*) Was das Einzelne betrifft (s. besonders **Fritzsche, Comm. in Ev. Marci** p. 717. ff. und Meyer, Komm. zu Markus S. 174. ff.), so kann immerhin einige Verschiedenheit des Sprachgebrauchs zugegeben werden, die eben beweist, daß der Verfasser von V. 9 an andern Quellen folgte als bisher. Aber auch diese Verschiedenheiten im Ausdruck sind sehr unbedeutend. *σάββατον* hat auch Lukas ne-

Auch hatte unser Markus nie einen andern Schluß, da derselbe sonst ohne Zweifel von denjenigen Abschreibern, welche den jetzigen nicht aufnehmen zu können glaubten, an seine Stelle gesetzt worden wäre (die nach V. 8 von einigen Urkunden gesetzten Worte *πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας* sind, wie namentlich die letzten Worte zeigen, eine noch viel spätere Ergänzung); die Weglassung des Abschnittes in den meisten Handschriften beruht auf exegetischen und dogmatischen Gründen, sofern nämlich die Worte *ἀναστὰς πρωΐ* V. 9 zu V. 2. ff., wo die Auferstehung und ihre Zeit bereits berichtet ist, nicht zu passen und ebenso das Weitere (V. 17. 18.) Widersprüche mit andern Darstellungen zu enthalten schien (*ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ* **Euseb. quaest. ad Marin. bei Mai. scr. vett. coll. I. p. 62.**). Ursprünglich ist aber der Schluß allerdings nicht, sofern weder V. 9 zu V. 2 noch die von V. 9 an zu Tage tretende Voraussetzung, daß Jesus den Aposteln in Jerusalem erschienen sei (= Luk. 24, 13. ff.) zu 14, 28 (*προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*) und 16, 7 (id.) stimmen will. Diese Inkongruenz läßt sich nur daraus erklären, daß der zweite Bearbeiter, von welchem V. 9. ff. herrührt, auch den eigentlich hiezu nicht mehr passenden Abschnitt V. 1—8 (14, 28.) beibehielt, um mittelst der V. 11 und 13 zwar nicht ausdrücklich bemerkten, aber klar genug angedeuteten Nichtbefolgung der Weisung nach Galiläa zu ziehen, die den Jüngern schon

---

den *σάββατα* (18, 12. 24, 1.); *ἐκεῖνος* ist hier gerade so gebraucht, wie 12, 4. 5. 7 (3, 24. 25), nämlich um die verschiedenen Individuen, um welche es sich V. 9—13 handelt, einander bestimmter gegenüberzustellen; *πορεύεσθαι* steht V. 12 wohl mit Rücksicht auf Luk. 24, 13, V. 15 mit Rücksicht auf Matth. 28, 19, V. 10 aber einfach deßwegen, weil nicht *ἀπελθοῦσα*, wie Fritzsche will, stehen kann, da der Ort, wo Jesus der Maria erschien, nicht angegeben ist (vergl. auch *εἰςπορεύεσθαι* 1, 21. 4, 19; *διαπορεύεσθαι* 2, 23; *συμπορεύεσθαι* 12, 1; *ἐκπορεύεσθαι* 10, 17.); *οἱ μετ' αὐτοῦ γενόμενοι* (vergl. 3, 14 *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ*; 2, 25 *οἱ μετ' αὐτοῦ* sc. *Δαυείδ*) steht, weil nicht blos die Eilf, sondern auch die übrigen Jünger gemeint sind (vergl. Meyer zu d. St.); *κύριος* V. 19 und 20 ist ganz am Orte, weil hier von Jesu als dem zu Gott erhöhten Herrn der Gemeinde die Rede ist; bei den übrigen sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Abschnitts hat Fritzsche selbst gezeigt, daß sie keineswegs zum Beweise gegen seine Aechtheit gebraucht werden können.

14, 28 gegeben war und deren Wiederholung 16, 7 ihnen auch jetzt trotz des anfänglichen Stillschweigens der Frauen (V. 8.) nicht unbekannt bleiben konnte, ein weiteres bezeichnendes Beispiel ihrer πώρωσις zu geben. Mit dem ursprünglichen Sinn der Erzählung war diese Auffassung allerdings im Widerspruch, denn ursprünglich oder im ältern Markus muß das προάγειν εἰς Γαλιλαίαν (besonders 14, 28) so gemeint gewesen sein, daß Jesus den Aposteln wirklich wie bei Matthäus in Galiläa erschien; aber der spätere Verfasser ließ sich hiedurch von seiner Kombination nicht abhalten, weil er es einmal darauf angelegt hatte, die Unerfaßbarkeit des μυστήριον des Werkes Christi für das menschliche Erkennen an dem Beispiel der Jünger recht scharf und schlagend zu schildern; es schien ihm vielmehr ganz passend, der Erzählung die Wendung zu geben, daß Jesus zuerst in Galiläa mit den Seinigen zusammenzutreffen beabsichtigt hatte (wie dieß bei Matthäus und im ältern Markusevangelium erzählt war), nachher aber in Folge ihrer völligen Glaubens- und Rathlosigkeit sogleich an Ort und Stelle (in Jerusalem) durch mehrfache persönliche Erscheinungen sie von seiner Wiederbelebung überzeugen mußte. Aus demselben Grunde wollte der spätere Bearbeiter auch das V. 8 von der kleingläubigen Furcht und Aengstlichkeit der Frauen Berichtete nicht beseitigen, sondern behielt es bei, obwohl er sich eine dieser Frauen dazu ausersehen hatte, durch eine ihr zu Theil gewordene Christophanie den ersten Schritt zur Ueberwindung des Unglaubens der ἕνδεκα geschehen zu lassen. Allerdings ist die V. 8 gegebene Darstellung der ängstlichen Furcht der Maria und ihrer Begleiterinnen mit der V. 9 folgenden Erzählung der ihr zu Theil gewordenen Erscheinung Christi so ganz und gar nicht durch irgend ein Zwischenglied, wie man es eigentlich mit Nothwendigkeit erwartete, vermittelt, daß gerade diese Zusammenhangslosigkeit von V. 8 und 9 der Hauptbeweis dafür zu sein scheint, daß mit letzterem eine ganz neue, mit dem Vorhergehenden nicht mehr zusammengehörige, von einem späteren Ergänzer des Evangeliums hinzugefügte Darstellung beginne, und nicht weniger läßt sich hiefür der Umstand anführen, daß V. 9 von Maria Magdalena so gesprochen wird, als ob im unmittelbar Vorhergehenden von ihr noch gar nicht die Rede gewesen wäre (τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, παρ᾽ ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια). Aber ein V. 8 und 9 mit einander vermittelndes Zwischenglied war in der That, wenn der Bearbeiter das V. 8 Gesagte einmal beibehalten wollte, sehr schwer zu finden und konnte ihm

in Betracht der Kürze der Darstellung, die er auch hier wie im ganzen Evangelium einhalten wollte, entbehrlich scheinen, und was die über Maria gegebene geschichtliche Notiz betrifft, so fand sie offenbar erst hier (nicht schon V. 1 und noch weniger 15, 40, wie Fritzsche und Meyer behaupten) ihren rechten Platz, sofern es eben hier passend war, durch eine Erinnerung an die von Jesu der Maria schon früher zu Theil gewordenen hohen Gnadenerweisungen einen Aufschluß darüber zu geben, warum gerade sie dazu ausersehen worden sei, die „erste" Wiedererscheinung des Auferstandenen zu erhalten. Einen weiteren Grund für die Ansicht, daß der Abschnitt V. 9. ff. ein mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammengehöriger späterer Zusatz sei, scheinen die Anfangsworte ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου darzubieten, indem dieselben auf den ersten Anblick allerdings so lauten, als wäre nicht bereits V. 6 und 2 von der Auferstehung und von der Zeit, in welcher sie erfolgt war, die Rede gewesen; wenn V. 1—8 und 9 von Einem und demselben Schriftsteller herrührten, so hätte er, könnte man behaupten, ohne Zweifel eine ähnliche Verbindung, wie wir sie in dem oben angeführten Schlusse finden, μετὰ δὲ ταῦτα αὐτὸς ὁ κύριος oder dgl., gewählt. Allein auch dieses Bedenken erledigt sich durch die Berücksichtigung der Tendenz des uns hier vorliegenden Auferstehungsberichtes. Der Verfasser hat, wie schon bemerkt wurde, die Absicht, den erst ziemliche Zeit nach der Auferstehung erfolgten galiläischen Christophanien des ältern Evangeliums Erscheinungen *gleich an Ort und Stelle*, *gleich nach* der Auferstehung zu substituiren; aus diesem Grunde scheint er absichtlich das ἀναστὰς vor der ersten Erscheinung wiederholt und (mit Rücksicht auf λίαν πρωῒ V. 2) die Zeitbestimmung πρωῒ πρώτῃ σαββάτου, die er ohne Zweifel nicht zu ἀναστάς, sondern zu ἐφάνη gezogen wissen will, hinzugesetzt zu haben, um damit bestimmt der ältern Erzählung entgegenzutreten, welche die erste Christophanie *erst einige Zeit später* (in Galiläa) erfolgen ließ. Wie wir im Briefe des Barnabas (τὴν ἡμέραν — ἐν ῃ̇ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς c. 15) und im vierten Evangelium (20, 1 πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης. V. 17 μή μου ἅπτου· οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα) das Bestreben finden, die Auferstehung und Erhöhung Christi möglichst früh geschehen zu lassen, so ist es auch hier, die Erscheinungen Jesu vor den Seinigen sollen, statt auf eine Zusammenkunft in Galiläa verschoben zu werden, sogleich „nach der Auferstehung" erfolgen (daher wohl

auch das stärkere πρώτη V. 9 statt μιᾷ V. 2). Außerdem aber hat zu der abrupten Anfügung des Abschnitts V. 9 ff. an den vorhergehenden gewiß zugleich der Umstand mitgewirkt, daß der Verfasser auch hier schwerlich ohne den Vorgang von Quellen arbeitete, sondern wahrscheinlich eine ihm vorliegende ältere Darstellung (etwa im Petrusevangelium, vgl. V. 12 mit Luk. 24, 13. ff., V. 13. 14 mit den Angaben Justin's über das Verhalten der Apostel nach der Kreuzigung S. 265 und mit Luk. 24, 21 ff.; V. 18 mit Luk. 10, 19 ὐδὲν ὑμᾶς ὐ μὴ ἀδικήσει κ. τ. λ.) benützte, obwohl mit selbstständiger Verarbeitung, indem er seinem Pragmatismus gemäß sehr genau die Stufenfolge, in welcher Jesus seine Auferstehung offenbart, fixirt; zuerst erscheint er einer einzelnen Person (V. 9); sodann Zweien (V. 12) und endlich den Eilf (V. 14.), deren Unglaube nun eben dadurch in seiner ganzen tadelnswerthen Verstocktheit erscheint (ebd.), daß sie diesen vorhergehenden Erscheinungen nicht geglaubt hatten, obgleich die zweite, weil sie vor δύο μάρτυρες geschehen war, bereits sie zum Glauben hätte bewegen sollen. Der Hauptgrund, aus welchem der zweite Bearbeiter die galiläische Ueberlieferung des Urmarkus beseitigte, ist ohne Zweifel der, daß zu seiner Zeit die Relation des Petrus- und Lukasevangeliums, welche die Christophanien nach Jerusalem versetzt, die Oberhand gewonnen hatten daher sie auch ins Nazaräerevangelium überging); bei Matthäus ließ man die ältere Erzählung stehen, weil eine Aenderung dieses schon sehr alten und verbreiteten apostolischen Evangeliums mißlich war, und weil man sich wohl schon daran gewöhnt hatte, in die vielfachen Eigenthümlichkeiten dieser ursprünglich für Judenchristen bestimmten Schrift (z. B. 10, 5. 6. 23.) sich zu finden, wogegen bei einem neuen Evangelium, das wie das unsere vorzugsweise ein allgemein kirchliches, die verschiedenen Darstellungen ausgleichendes Werk werden sollte, die einstweilen in der Kirche vorherrschend gewordene Relation mit aufgenommen werden mußte. Ebenso aber scheint es, als habe der Bearbeiter die ältere Darstellung, weil sie einmal schon vorlag, gleichfalls nicht ganz beseitigen gewollt und auch aus diesem Grunde an der unvermittelten Verbindung zwischen V. 7. 8 und 9. ff. keinen Anstoß genommen. Jener ältere Schluß stand wahrscheinlich der ursprünglichen Kunde von den Ereignissen nach der Auferstehung (1 Kor. 15) sogar noch näher als Matth. 28. Die Worte ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ sehen ganz darnach aus, wie wenn sie durch den Gegensatz gegen eine andere Darstellung hervorgerufen

wären, in welcher nicht Maria, sondern ein Anderer und zwar wahrscheinlich Petrus (1 Kor. 15, 5. Luk. 24, 34) die erste Erscheinung Christi erhalten hatte. Wahrscheinlich war (ähnlich wie Matth. 28, 9. 10), weil der Befehl des Engels unwirksam geblieben war (V. 8.), Jesus selbst mit einer Erscheinung vor Petrus (vgl. V. 7.) dazwischengetreten, in Folge welcher sich nun die gesammte Jüngerschaft nach Galiläa aufmachte, damit dort nun auch den Uebrigen eine oder mehrere Erscheinungen Jesu zu Theil würden (vgl. 1 Kor. 15, 6. 7. Matth. 28, 16 ff.) *). Die hervorstechende Stellung, die Petrus in dieser Erzählung einnahm, mochte für den spätern Bearbeiter ein Grund weiter sein, dieselbe durch eine andere zu ersetzen und statt ihrer auch den Petrus unter die *ἄπιστοι μαθηταὶ* V. 14 miteinzuschließen. —

Genauere Bestimmungen über die Abfassungszeit des Evangeliums lassen sich nur bis auf einen gewissen Grad aus einigen Stellen desselben ableiten, die namentlich so viel zeigen, daß es später ist als das erste Evangelium. Kap. 9, V. 1 ist an die Stelle der Worte Matth. 16, 28 *εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑςώτων, οἵτινες ȣ̓ μὴ γεύσωνται θανάτȣ, ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τȣ̃ ἀνθρώπȣ ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτȣ̃* der Ausdruck gesetzt *ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τȣ̃ θεȣ̃ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*, d. h. bis das Reich Gottes Kraft gewonnen hat, zu einer Macht auf Erden geworden ist, ein Beweis, daß der Verfasser sich schon genöthigt sah, die Parusie weiter hinauszusetzen als Matth. 16. Dasselbe ist der Fall 13, 24, wo es statt *εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν κ. τ. λ.* vielmehr ganz allgemein *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην* heißt. V. 21 und 22 sind zwar die Weissagungen von Matth. 24, 24 über *ψευδόχριςοι* und *ψευδοπροφῆται* mitaufgenommen (falls nämlich nicht mit Tischendorf *ψευδόχριςοι* zu streichen ist), aber unter Weglassung mehrerer konkreter Züge (s. Matth. V. 26), so daß man dieselben (wie es auch der römische Ursprung des Evangeliums mit sich bringt) nicht mehr auf jüdische Verhältnisse beziehen kann, sondern annehmen muß, der Verfasser habe sie aus Matthäus als vaticinia auf eine, für ihn selbst erst zukünftige Zeit, als rein

*) Aus dem hier und S. 354. f. Bemerkten geht hervor, daß das Markusevangelium ursprünglich (von 1 Kor. 15 abgesehen) die älteste Tradition über die Auferstehung enthalten haben muß, und daß es für die Geschichte sehr zu bedauern ist, daß dieselbe uns nur noch theilweise (bis V. 8) vorliegt.

prophetische Züge der letzten Epoche vor der Parusie beibehalten. Die Worte ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην scheinen nun freilich so zu lauten, als ob der Verfasser der Zerstörung Jerusalems doch nicht sehr ferne stände; auch hat er V. 30 den Ausspruch οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ πάντα ταῦτα γένηται (wie Matth. 24, 34); die Apostel zwar werden nach 9, 1 die Parusie nicht mehr erleben, aber so bald soll sie doch erfolgen, daß noch sonstige Zeitgenossen Jesu selbst vorhanden sind, wenn sie eintritt. Allein auf der andern Seite ist nicht außer Acht zu lassen, daß die ganze Fassung der eschatologischen Reden bei Markus (ganz anders als Luk. 21) darauf hinzielt, doch immer wiederum die Nähe des Weltendes, die Gewißheit, daß es nicht lange auf sich warten lassen werde, festzuhalten, was namentlich in den starken Aufforderungen zur Wachsamkeit (V. 33—37) hervortritt. Je mehr der Verfasser es (wie 2 Petr. 3, 5. ff.) für nöthig hielt, daran zu erinnern, daß das Ende möglicherweise jeden Augenblick eintreten könne (V. 35. 37), desto weniger konnte er geneigt sein, zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie **ausdrücklich** eine lange Zwischenzeit zu setzen oder den (auch von Lukas beibehaltenen) Spruch V. 30 zu unterdrücken, und man darf daher aus V. 24 und 30 keineswegs schließen, daß er der Zerstörung Jerusalems noch sehr nahe gestanden sei. Auch hält sich Markus in keinem Abschnitte so genau an Matthäus, als in diesem, wie wenn er es darauf anlegen wollte, gerade hier bei diesem wichtigen Gegenstande die Ermahnungen und Warnungen Jesu ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederzugeben. Das Verhältniß des Markus zu Lukas bietet keinen nähern Anhaltspunkt für die Bestimmung der Zeit des Erstern dar, als daß er erst einige Zeit nach ihm geschrieben haben kann. Zu Justin's Zeit war das Markusevangelium bereits anerkannt und in kirchlichem Gebrauch, daher man es keinenfalls unter die ersten Jahrzehente des zweiten Jahrhunderts herabsetzen darf. Andrerseits aber gebraucht es der Brief des Klemens noch nicht, da in dem Citat Kap. 46 (S. 359) zwar Anklänge an Matthäus, Lukas und das marcionitische Evangelium (das auch das εἰ οὐκ ἐγεννήθη hatte), nicht aber an den jetzigen Markus sich vorfinden, obwohl man gerade in diesem römischen Briefe eine Benützung dieses Evangeliums, wenn es schon vorhanden war, erwarten sollte. Ebenso beweist die Unbekanntschaft des papianischen Presbyters mit dem verbesserten Markus, daß derselbe in den ersten Jahrzehenten des zweiten Jahr-

hunderts wenigstens außerhalb Roms noch nicht bekannt, und 16, 15—20, daß zur Zeit seiner Abfassung das Christenthum schon sehr weit nach allen Seiten verbreitet und von der Beschränkung der Missionsthätigkeit der meisten Urapostel auf das Judenthum so wenig als bei Justin (ap. mai 39. 45) noch irgend eine Erinnerung vorhanden war. Die bei Markus weder ausgesprochene noch bekämpfte Lehre von der übernatürlichen Empfängniß führt in eine Zeit, in welcher dieselbe noch nicht Kriterium kirchlicher Rechtgläubigkeit, aber bereits Gegenstand von Verhandlungen hierüber geworden war. Die Bestimmtheit, mit welcher der Verfasser (1, 1) der Hereinziehung dieser Frage in das Gebiet der evangelischen Geschichte entgegentritt, zeigt deutlich genug, daß dieselbe schon dogmatische Wichtigkeit erhalten hatte, aber andrerseits auch, daß man zu seiner Zeit sie noch umgehen zu können glaubte (wie dieß freilich sogar noch Justin thut dial. 48). Zu weit darf das Markusevangelium auch deßwegen nicht herabgesetzt werden, weil nach 15, 21, als es geschrieben wurde, die Erinnerung an bedeutendere Mitglieder der ältesten Gemeinde noch lebendig gewesen zu sein scheint. Ebenso fällt es (S. 374) wahrscheinlich noch vor den Hirten des Hermas, der geschrieben sein muß, ehe die Gnosis in weitern Kreisen Aufsehen und Verbreitung erlangt hatte (da er sie sonst gewiß bestimmt bekämpft hätte). Kurz in's erste Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts, aber auch nicht früher als in diese Zeit, wird unser jetziges Evangelium am sichersten zu setzen sein. Irenäus (III. 1) weiß es noch nicht anders, als daß Markus erst nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus geschrieben habe (was auf die Urschrift bezogen nicht unrichtig ist); je mehr die spätere Sage das Bestreben zeigt, das Evangelium weiter hinauf, in die Lebenszeit des Petrus selbst, zu rücken, desto näher wird dadurch die Vermuthung gelegt, daß man noch längere Zeit hindurch unbequeme Erinnerungen an die späte Entstehung desselben mehr und mehr zu verwischen suchte, und daß folglich ursprünglich auch im Bewußtsein der Kirche selbst unser Evangelium keineswegs der frühen Zeit angehörte, die ihm seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts angewiesen worden ist.

Endergebniß.

Die bisher an jedem unsrer Evangelien einzeln geführte Untersuchung ihres Ursprungs hat uns in Betreff der Art und Weise und der Zeit ihrer Entstehung eine Reihe von Ergebnissen geliefert, welche wir hier noch der Hauptsache nach zusammenzufassen haben, theils um eine bestimmtere Anschauung davon zu geben, wie sich von ihnen aus der Entwicklungsgang der ältern evangelischen Litteratur darstellt, theils um dieselben mit denjenigen Momenten der Gesammtentwicklung des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts in Verbindung zu setzen, von welchen wir glauben, daß sie zur Bewährung ihrer Richtigkeit dienen können.

Was zuvörderst die Art und Weise der Entstehung der Evangelien betrifft, so haben sich uns bei allen drei die zwei Punkte als wahrscheinlich ergeben, daß sie ihrem geschichtlichen Theile nach mehr oder weniger bald nach der apostolischen Zeit **aus der mündlichen Ueberlieferung** entstanden sind, und daß sie ihre erste Grundlage an schriftlichen Aufzeichnungen der Reden Jesu haben, welche zum Theil noch in die apostolische Zeit selbst zurückgehen. Unter diesen beiden Punkten bedarf der erste am allerwenigsten noch einer nähern Begründung, da die in den Evangelien vorliegende Geschichtserzählung noch so vollkommen deutlich den Charakter einer kompilatorischen Sammlung einzelner besonders denkwürdiger Ereignisse (daher schon bei Justin der ganz passende Name ἀπομνημονεύματα) an sich trägt und auf nichts weniger Anspruch hat und macht als darauf, eine streng kontinuirlich fortschreitende, den Faden der Geschichte ohne Unterbrechung verfolgende (biographische) Darstellung zu sein. Selbst der dritte Evangelist, der eigentlich eine solche zu geben wünschte, war schon nicht mehr im Stande, dieses sein Vorhaben durchzuführen; auch seine Erzählung ist voll von Lücken, Unterbrechungen, leeren Zwischenräumen, auch er weiß aus dem öffentlichen Leben Jesu immer nur Einzelnes, was an diesem und jenem Tage geschehen sei, auszuheben, auch er stellt solche

einzelne Ereignisse noch so oft in einer Ordnung neben einander, in welcher man das Band erkennt, das dieselben einst in der mündlichen Erzählung an einander angereiht und zusammengehalten hatte, nämlich in einer nicht sowohl geschichtlichen als sachlichen Ordnung, gerade sein obwohl auf Vollständigkeit und Genauigkeit ausgehendes Evangelium gibt so Vieles ganz fragmentarisch wieder, berührt ganz kurz Personen und Ereignisse, die ihm in irgend einer Beziehung der Aufbewahrung werth erscheinen, ohne auch über die weiteren Umstände Aufschluß zu geben, durch welche der Leser erst eine vollständigere Belehrung oder eine klarere Vorstellung über sie selbst und über ihren sonstigen Zusammenhang mit der Geschichte Jesu erhielte (7, 11. ff. 36. ff. 8, 2. f. 9, 51. ff. 10, 1—20. 38. ff. 13, 1. 31. 19, 1. ff.), auch er weiß z. B. aus den Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern am letzten Mahle und ebenso aus den Ereignissen nach der Auferstehung nur Einzelnes, Unvollständiges, stückweise an einander Gefügtes beizubringen, auch er gibt nirgends eine umfassende, in sich selbst klar und lückenlos zusammenhängende Gesammtanschauung weder des Ganzen der evangelischen Geschichte noch einzelner Hauptpartien derselben. Kurz alle synoptischen Evangelien, selbst das dritte nicht ausgeschlossen, sind streng genommen nichts als schriftliche Fixirungen einer Ueberlieferung, die eine Zeit lang blos in der Form mündlicher Erzählung sich fortgepflanzt hatte, nur mit der nähern Bestimmung, daß sie schon nicht mehr der ursprünglichste Ausdruck derselben sind, sondern ihre Darstellung bereits durch eine ihnen vorangegangene erstmalige schriftliche Gestaltung des traditionellen Stoffes (nach unserer Ansicht den ältern Markus) vermittelt ist. Daß diese Annahme einer längere Zeit hindurch blos mündlich sich forterhaltenden Ueberlieferung durch Alles, was wir sonst über die damalige jüdische und christliche Sitte in dieser Beziehung wissen, und durch einzelne Andeutungen neutestamentlicher Schriftsteller über die Fortpflanzung der Hauptthatsachen des Evangeliums auf dem Wege der „παράδοσις" (1. Kor. 7. 11. 15. Hebr. 2, 3. 4) in völlig sicherer Weise bestätigt wird, ist schon von Andern (besonders von Gieseler) in so erschöpfender Weise nachgewiesen worden, daß es überflüssig wäre alles hieher Gehörige noch einmal zu wiederholen. Nicht das Leben und die einzelnen Lehren Jesu waren es, was den Inhalt der Predigt des Evangeliums durch die Apostel und ihre Mitarbeiter bildete, sondern die mit der Erscheinung seiner Person gegebene und von ihm selbst verkündigte

Nähe des Gottesreiches, die in ihm endlich erschienene Erfüllung der alttestamentlichen Messiashoffnung, die an seinen Tod und seine Auferstehung sich knüpfende Erlösung der Menschheit aus ihrem bisherigen elenden und sündhaften Dasein. Wie die Thätigkeit Jesu selbst ganz aufging in der Verkündigung der *βασιλεία Θεῦ* und in der Gründung eines Jüngerkreises, durch welchen dieselbe eine möglichst weite Verbreitung erhalten sollte, so war auch der Hauptgegenstand der apostolischen Predigt und der Hauptinhalt des durch sie gestifteten christlichen Glaubens unter Juden und Heiden eben diese neue Ordnung der Dinge, diese neue Gestaltung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, welche von der Person Christi ausgegangen war und immer noch ausgehen sollte, und in Folge hievon war es denn auch nicht anders möglich, als daß erst geraume Zeit nach der ersten Verbreitung des Christenthums die Bedingungen einer speciellern, litterarischen Beschäftigung mit der Geschichte und dem Einzelnen der Lehre seines Stifters eintreten konnten. Diese Bedingungen waren zweifacher Art. Einmal mußte im Allgemeinen ein näheres Interesse für die Persönlichkeit Jesu, für die Verhältnisse, unter denen er auftrat, für die einzelnen Handlungen und Begebenheiten seiner Geschichte, für die einzelnen Hauptpunkte seiner Lehre vorhanden sein, ehe es zu einer evangelischen Geschichtschreibung kommen konnte; ein solches Interesse aber konnte überall nur allmälig entstehen, da in der ersten christlichen Zeit die Beschäftigung mit den durch das Evangelium eröffneten Aussichten in die Zukunft, das tiefere Eindringen in die bis jetzt noch nicht zu voller Bestimmtheit gestalteten Hoffnungen, die es in den Gemüthern erweckte, das Streben nach einem klareren Verstehen und Begreifen der neuen religiösen Anschauung aller Dinge, in welche man mit Einem Male hineinversetzt war, die Geister auf's Lebhafteste in Anspruch nahm und ihnen eine ganz andere Richtung als auf das Vergangene, auf das blos Geschichtliche, nämlich die Richtung auf das Erkennen der Zukunft und auf religiöse Spekulation überhaupt gegeben hatte, daher denn auch in den ersten Jahrzehenten des Christenthums wohl *προφητεῖαι*, *ἀποκαλύψεις*, *γλῶσσαι*, *διδαχαί*, nicht aber wie später *ἀναγνώσεις* aus Evangelienbüchern den Gegenstand des Gottesdienstes in Gemeindeversammlungen bildeten. Fürs Zweite aber war zu einer evangelischen Geschichtschreibung die Zeit erst dann gekommen, wenn die nähere Reflexion auf die Frage hervortrat, in welchem Verhältnisse das Einzelne der geschichtlichen, irdischen Per-

sönlichkeit und Wirksamkeit Jesu zu seiner Würde als Χριστός, zu seiner höhern übermenschlichen Natur gestanden sei; erst wenn diese Reflexion, theils durch die nothgedrungene Vertheidigung des Glaubens an Jesus gegen feindliche Angriffe (namentlich von jüdischer Seite), theils durch den Entwicklungsgang der christlichen γνῶσις selbst, die naturgemäß endlich auch an diesem Punkte ankommen mußte, erwacht war, erst dann konnte ein systematischeres Streben nach vollständigerer Kenntnißnahme von der Geschichte Jesu und damit ein Bedürfniß nach einer eigentlichen evangelischen Geschichte entstehen, und auch dieses Bedürfniß scheint erst dann zu einer schriftlichen Fixirung dieser Geschichte geführt zu haben, als die Zeit gekommen war, in welcher es nicht mehr durch mündliche Berichte von Augenzeugen befriedigt werden konnte. Außerdem aber mußten zu einer bestimmtern und zwar insbesondere zu einer schriftstellerischen Befassung mit dem Ursprunge des Christenthums auch noch andere, aus der Entwicklung des ersten Jahrhunderts hervorgehende Motive mitwirken, nämlich theils die Tendenz aus der Ungewißheit und Meinungsverschiedenheit, welche durch den Gegensatz und Kampf verschiedener Richtungen innerhalb der apostolischen Lehre entstanden war, durch ein Zurückgehen auf die Lehre des Meisters selbst herauszukommen, theils das Bestreben der christlichen Lehre überhaupt einen bestimmtern, positivern Ausdruck, einen festern Bestand zu geben, als sie ihn in den Zeiten der ersten, zwar höchst lebendigen und schöpferischen, aber doch noch form- und gestaltlosen Glaubensbegeisterung gehabt hatte; wenn einmal dieses Bedürfniß nach einer objektiven, über die Unterschiede individueller Ansichten übergreifenden, das Wesentliche ein für allemal in allgemein gültiger Weise feststellenden Fixirung des christlichen Glaubensinhalts (das Bedürfniß nach ἀσφάλεια Luk. 1, 4) hervorgetreten war, dann war auch die Zeit gekommen, in welcher die unsichere, schwankende und zudem zu gleichförmiger allgemeiner Verbreitung ganz und gar nicht geeignete mündliche Ueberlieferung nicht mehr genügte, sondern eine schriftliche Darstellung der evangelischen Geschichte und Lehre nothwendig wurde. Allein auch dieses Bedürfniß machte sich, wie die Briefe des neuen Testaments und die an evangelischen Citaten noch so armen ältern Schriften der apostolischen Väter zeigen, erst seit dem Ende des apostolischen Zeitalters geltend; die λόγια des Matthäus, die älteste Schrift, in welcher dasselbe seine Befriedigung fand, können, wie wir früher gesehen haben, erst in diese spätere Epoche

gesetzt werden, und nicht anders verhält es sich, sogar nach der kirchlichen Ueberlieferung selbst, mit dem zunächst an jene sich anreihenden Markusevangelium. Unter diesen Umständen war es nicht anders möglich, als daß die evangelische Geschichte und Lehre geraume Zeit hindurch der Fortpflanzung durch eine blos mündliche Tradition überlassen blieb und daher auch die endlich aus letzterer entstehenden Evangelienschriften nichts Anderes als Zusammenfassungen und Verarbeitungen des traditionellen Geschichtstoffes werden konnten, die sich von diesem letztern nur dadurch unterschieden, daß sie immer auch von bestimmten litterarischen und doktrinellen Gesichtspunkten aus unternommen wurden, durch welche jedes der Evangelien seinen eigenthümlichen Charakter in formeller und materieller Beziehung erhalten hat. Man könnte nun hiegegen freilich einwenden wollen, daß alle jene Momente, aus welchen wir im Obigen eine verhältnißmäßig erst sehr späte Entstehung eines evangelischen Schriftthums abgeleitet haben, sich ebensogut auch gegen das Vorhandensein einer demselben vorangehenden speciellern Tradition über Lehre und Geschichte Jesu gebrauchen lassen; man könnte schließen, wenn wirklich in den ersten Jahrzehenten das Interesse des Geistes ganz dem objektiven Inhalte des Christenthums und insbesondere der zukünftigen Vollendung der Dinge zugewandt war, oder wenn in dieser Zeit die Reflexion des christlichen Geistes auf sich selbst, auf seinen Ursprung, auf das Verhältniß der Person und Thätigkeit seines Stifters zur messianischen Idee noch durchaus fehlte, so konnte sich auch keine Ueberlieferung hierüber von so reichem und konkretem Inhalte bilden, daß aus ihr späterhin Schriften entstehen konnten, die sich so sehr in's Einzelne der Lehre und Geschichte Jesu einlassen wie unsre Evangelien. Allein — davon ganz abgesehen, daß die in ihnen gegebene geschichtliche Darstellung doch sehr unvollständig und lückenhaft ist — untergehen konnte die Erinnerung an die Hauptlehren und = Begebenheiten, die zur evangelischen Geschichte gehörten, der Natur der Sache nach niemals, so lange Zeitgenossen Jesu lebten, und ebenso wenig war es möglich, daß auf dem Schauplatz dieser Geschichte selbst, d. h. daß in Palästina diese Erinnerung nicht immer noch eine namhafte Zahl theils mehr theils weniger bedeutender Aussprüche und Ereignisse aufbehalten hätte, sofern hier der außerordentliche Eindruck der Persönlichkeit des Stifters noch lange genug nachwirken mußte, um das Andenken an seine messianische Wirksamkeit stets lebendig zu erhalten. Daß es

aber eben die palästinensische, und zwar theils die galiläische theils neben ihr auch die judäische Ueberlieferung war, aus welcher später unsre synoptischen Evangelien hervorgingen, haben wir früher bei der Untersuchung ihrer Quellen durch zahlreiche Beweise bestätigt gefunden, welche hinreichen, um diese Ansicht über ihren Ursprung als eine vollkommen sichere und unzweifelhafte erscheinen zu lassen. Wie sehr endlich die Entstehung der Evangelien aus der Ueberlieferung durch das gegenseitige Verhältniß ihrer Darstellungen unterstützt wird, sofern nämlich ihre vielen Abweichungen von einander neben ihrer Uebereinstimmung im Ganzen und Großen uns mit Nothwendigkeit auf eine in der Hauptsache gleichartige, im Einzelnen aber doch vielfache Unterschiede und Schwankungen darbietende Quelle zurückführen, welche nur in der Tradition und zwar in einer nach einem bestimmten gleichförmigen Typus sich ausbildenden und doch innerhalb desselben manche Differenzen zulassenden Lokal- oder Landestradition gesucht werden kann: dieß bedarf keiner nähern Ausführung mehr, da wir früher oft genug gesehen haben, wie das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen evangelischen Berichte an so vielen Stellen (neben den innern, dogmatischen Motiven) nur durch die Voraussetzung erklärt werden kann, daß den Verfassern verschiedene und abweichende Formen einer im Ganzen doch wiederum identischen Ueberlieferung vorgelegen haben. — Wenn hienach die Entstehung der evangelischen Geschichtschreibung aus der Tradition vollkommen mit Allem zusammenstimmt, was uns über die älteste Entwicklung des Christenthums und seiner Litteratur bekannt ist, so gilt Dieß insbesondere auch von der Abfassungszeit, die wir den Evangelien zuweisen müssen. Wir konnten sie einerseits nicht früher setzen als in die Jahre 70—80, andrerseits aber auch nicht später als in die Jahre 100—110; sie gehören hienach schon nicht mehr in die erste Periode des vorkatholischen Christenthums, sondern bereits in die zweite oder nachapostolische, sie fallen aber deßungeachtet noch vor die Zeit der großen kirchlichen Bewegungen, aus welchen im zweiten Jahrhundert die katholische Kirche hervorgegangen ist. Von diesen beiden Zeitbestimmungen müssen wir die eine ebenso wahrscheinlich finden als die andere. Die apostolische Zeit haben unsre Evangelien schon hinter sich, da es sich sonst nicht erklären ließe, daß ihre Angaben sogar über die Namen und persönlichen Verhältnisse einiger der Zwölf bereits unsicher und abweichend, und daß in ihnen nicht nur manche Partien der Geschichte Jesu, sondern sogar die Apostel

selbst hie und da bereits Gegenstand der Sage geworden sind. Nicht minder gewiß ist es, daß die Zerstörung Jerusalems bereits ziemlich weit hinter ihrer Abfassung zurückliegt, und ebendamit auch dieß, daß unsre Evangelienlitteratur sich zuerst in einer Zeit bildete, in welcher der frühere ruhige Bestand des ältesten Christenthums in Palästina aufgelöst, die Urgemeinde aus ihrem Stammlande großentheils vertrieben und nach verschiedenen Seiten hin aus einander gesprengt war; auch diese beiden Ergebnisse haben die größte Wahrscheinlichkeit für sich, da der mit dieser Wendung der Dinge sich vollendende Sieg des Christenthums über das Judenthum einen Hauptanstoß dazu geben mußte, auf die Kämpfe des erstern gegen das letztere und zwar vor Allem auf den großen Kampf, den der Stifter selbst im Leben und Sterben gegen die jüdische Hierarchie geführt hatte, einen geschichtlichen Rückblick zu werfen, und da ebenso die Zerstreuung der Urgemeinde am ehesten endlich dazu führen konnte, von der bisherigen (jüdischen) Gewohnheit blos mündlicher Ueberlieferung abzugehen, die noch vorhandenen Erinnerungen an die Person und Thätigkeit Jesu zu sammeln, und sie durch schriftliche Zusammenstellung theils der Vergessenheit zu entreißen theils auch in weitere Kreise zu verbreiten, auf welches Letztere das palästinensische Judenchristenthum jetzt eben durch jene gewaltsame Auflösung der israelitischen Theokratie und Nationalität hingewiesen war. Auf der andern Seite aber dürfen die synoptischen Evangelien auch nicht zu weit über die apostolische Periode herab, z. B. in die hadrianische oder in noch spätere Zeiten gesetzt werden; es würde dieß schon mit dem Umstande im Widerspruche stehen, daß die evangelischen λόγια bei Klemens und Barnabas als etwas längst Bekanntes nnd die Evangelienschriften selbst bei Papias sogar als etwas schon Veraltetes erscheinen, das längst keine Anziehungskraft, wie sie neuentstandenen Litteraturprodukten eigen ist, auf die Gemüther mehr ausübte, sondern bereits wiederum der immer noch lebendigen mündlichen Ueberlieferung gegenüber in den Hintergrund zu treten begann. Ebenso setzen die Systeme und Schriften der ältesten Gnostiker, wie z. B. des Basilides, bereits das Vorhandensein unsers synoptischen Evangelientypus voraus, und nicht minder erscheint bei Justin dem Märtyrer die gottesdienstliche Vorlesung der Evangelien als eine überall verbreitete, schon längst eingebürgerte, keineswegs erst jetzt in Aufnahme kommende Sitte. Daß nicht nur das Evangelium des Matthäus, sondern auch das des Lukas einer Epoche angehört, in welcher

das Judenchristenthum theils noch die vorherrschende theils wenigstens eine mit dem Heidenchristenthum gleichberechtigte Macht innerhalb der Christenheit war, und daß sogar das des Markus, obwohl es schon an der Grenze dieser Epoche steht und obwohl es unter allen am entschiedensten das eigentlich katholische Evangelium ist, doch immer noch das Bestehen des Judenchristenthums innerhalb der Kirche voraussetzt, ist früher im Einzelnen nachgewiesen worden, und es wird dieß namentlich auch dadurch bestätigt, daß in den Synoptikern von der Logosidee, welche der vierte Evangelist an die Spitze seiner Schrift stellt, noch keine Spur vorhanden ist, eine Thatsache, die nur durch die Annahme ihre Erklärung findet, daß sie einer Zeit, in welcher jene Idee noch nicht Gegenstand dogmatischer Erörterung geworden war, d. h. keiner andern als der vorgnostischen, vorjustinischen Zeit, ihren Ursprung verdanken. Sodann ist auch an den Umstand zu erinnern, daß es in der That etwas Unwahrscheinliches hätte, wenn die judenchristliche Richtung einer- und die paulinische andrerseits erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts die ihrem Standpunkt entsprechenden Evangelien erhalten, und wenn ebenso die evangelische Geschichte und Lehre selbst erst so spät eine befriedigende, für spätere Zeiten mustergültige Darstellung gefunden haben sollte, wie sie in unsern Synoptikern vorliegt; gerade je mehr man auf die Anerkennung der Thatsache dringen muß, daß die vorkatholische Periode des Christenthums eine Zeit der regsamsten und vielseitigsten religiösen Entwicklung war, desto auffallender müßte man es finden, daß diese Entwicklung nicht auch auf dem so wichtigen Gebiete der Darstellung der evangelischen Geschichte und Lehre schon im ersten Jahrhundert wirksam und schöpferisch gewesen sein und der Nachwelt schriftliche Denkmale von sich hinterlassen haben sollte.

Als ein weiteres Hauptmoment unserer Ergebnisse über die Entstehung der synoptischen Evangelien wurde oben der Umstand bezeichnet, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach ihre erste Grundlage an schriftlichen Aufzeichnungen der Lehren und Reden Jesu haben. Auch für diese Annahme sprechen verschiedene geschichtliche Data und Analogien, welche uns die Geschichte des ältesten Christenthums darbietet. Je mehr auf der einen Seite die Aussichten in die messianische Zukunft, auf der andern die Streitigkeiten über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, über die Gültigkeit des Gesetzes, über Glauben und Werke (und bei der jüdischen Christenheit über das Verhältniß der Bekenner Christi zum

herrschenden pharisäisch-rabbinischen Judenthum) die Schwerpunkte bildeten, um welche sich das religiöse Leben des ersten Jahrhunderts bewegte, desto natürlicher ist es, daß zunächst die Lehre des Stifters Dasjenige war, worauf die allmälig sich bildende christliche Litteratur ihre Richtung nahm. Aus der Geschichte des Lebens und der Wirksamkeit Jesu ließ sich über alle diese Punkte nichts oder nur wenig Sicheres abnehmen, während seine Lehre über dieselben Aufschlüsse genug in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit und zudem in einer Klarheit, Schärfe und kräftigen Bestimmtheit darbot, welcher sich aus spätern, auch aus apostolischen Darstellungen nichts auch nur entfernt an die Seite stellen ließ; ebenso konnte das (allen Evangelien zu Grund liegende) apologetische Interesse für eine auf das Einzelne seines Lebens und Wirkens eingehende geschichtliche Darstellung Jesu als des Messias oder Sohnes Gottes seinen Höhepunkt, von welchem aus eine Geschichtschreibung wie z. B. die des Matthäusevangeliums möglich wurde, erst dann erreichen, wenn das Christenthum bereits eine die nähere Aufmerksamkeit seiner jüdischen (und heidnischen) Gegner auf sich ziehende, den alten Religionen in seiner ganzen weltgeschichtlichen Bedeutung gegenübertretende, ihre Feindschaft gegen sich herausfordernde und dadurch hinwiederum zur Selbstvertheidigung nach außen aufgeforderte Macht geworden war, wogegen die Lehre Jesu schon lange vorher sowohl für das religiöse Leben Glauben und Hoffen seiner Bekenner als auch für die Entscheidung jener speciellern dogmatischen Fragen, um deren Erledigung es sich seit dem Auftreten des Apostels Paulus handelte, eine unmittelbar praktische Bedeutung hatte; und zudem bildeten die Lehren und Reden Jesu dasjenige Element der evangelischen Ueberlieferung, dessen Aufbehaltung, Sammlung und übersichtliche Zusammenstellung mit weit weniger Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, als eine Darstellung seiner Geschichte, über welche zu vollständigen, sichern und beglaubigten Nachrichten zu gelangen der Natur der Sache nach viel schwieriger sein mußte, als über die großentheils öffentlich gehaltenen und in jedem Falle weit leichter richtig und vollständig aufzufassenden und fortzupflanzenden Lehrvorträge, die aus dem Munde Jesu gekommen waren. Ebenso natürlich ist aber auch auf der andern Seite wiederum der Umstand, daß diese ganz oder großentheils didaktischen Evangelienschriften doch nicht lange genügten, sondern Grundlagen ausführlicherer Darstellungen wurden, welche auch das Geschichtliche in sich aufnahmen; denn auch abgesehen von den schon früher ent-

wickelten Gründen, aus welchen solche Darstellungen hervorgingen, mußte hier schon das formelle Moment wirksam sein, daß solche Zusammenstellungen der Reden Jesu sehr bald den Eindruck der Unvollständigkeit und Unlebendigkeit machen und schon hiedurch etwas Unbefriedigendes erhalten mußten, sofern ja auch wirklich gerade hier die Lehre von der thätigen Wirksamkeit und von den geschichtlichen Ereignissen sich am allerwenigsten trennen ließ, sondern Beides nothwendig zusammengehörte, wenn es vollkommen verständlich sein und ein dem religiösen Bedürfniß genügendes Bild der Stiftung des Christenthums gewähren sollte. Aehnliche Erscheinungen begegnen uns auch sonst im ersten und zweiten Jahrhundert. Wie die *λόγια* des Matthäus und des Markus Grundschriften geschichtlicher Evangelien wurden, und wie wir die paulinischen Schriften gewissermaßen als die didaktische Grundlage des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte (vielleicht auch den ersten johanneischen Brief als die der johanneischen Geschichtserzählung) betrachten dürfen, so ist es auch von den Gnostikern bekannt, daß sie ihre zuerst auf dem Wege mündlicher Belehrung oder doktrineller schriftlicher Darstellung (in der Form von Briefen, Homilien und dergleichen) mitgetheilten Ideen später auch in der Form geschichtlicher Schriften (wie das **evangelium veritatis** der Valentinianer und die ophitischen Evangelien) zu verbreiten suchten; vor Allem aber gehören hieher die zehen Bücher (des *Κήρυγμα Πέτρȣ*), welche nach Hilgenfeld's scharfsinniger Entdeckung die Grundlage der klementinischen Rekognitionen und Homilien bilden, eine (wenigstens größtentheils) didaktische Grundschrift, deren Verarbeitung in die geschichtliche Darstellung der Reisen des Petrus und der Schicksale des Klemens und seiner Familie gleichfalls aus keinem andern Motiv vollständig erklärt werden kann, als aus dem Bestreben den in ihr enthaltenen Lehren durch diese lebendigere und ansprechendere Form historischer Erzählung eine weitere Verbreitung zu verschaffen, als sie ohne eine solche finden konnten. Das Grundlegende und Maßgebende und darum auch das Wichtigste und zuerst Behandelte ist der Natur der Sache nach überall das Doktrinelle und Dogmatische, aber ebenso kann es für sich allein auf die Dauer nicht befriedigen und nicht in weitern Kreisen wirksam sein, weil es für sich zu abstrakt und zu theoretisch ist und darum von selbst auf eine Veranschaulichung und Bewährung durch die Geschichte, durch die Darstellung des Idealen in lebendiger Wirklichkeit und Thätigkeit hintreibt, und darum findet

sich überall, und zwar insbesondere in den so entwicklungsreichen ersten Jahrhunderten des Christenthums, dieses allmälige Fortschreiten der Litteratur von didaktischen zu geschichtlichen Schriften; ganz in derselben Weise verhält es sich auch mit den Evangelien, und es kann unsrer Ansicht von ihrer Entstehung nur zur Bestätigung gereichen, daß die bei der Einzelbetrachtung derselben gefundenen Ergebnisse in ganz unabhängiger Weise mit diesem allgemeinen Gesetze des Entwicklungsganges der christlichen Litteratur sich in voller Uebereinstimmung befinden.

Obwohl unsre Untersuchung über den Ursprung der synoptischen Evangelien mit dem zuletzt über sie Gesagten beendigt ist, so erfordert doch der Umstand, daß dieselben für uns hauptsächlich als Quelle der Geschichte und Lehre Jesu von Wichtigkeit sind, noch einige Bemerkungen über die Frage, was für Folgerungen in dieser Beziehung aus der im Bisherigen dargestellten Ansicht über ihre Zeit und Entstehung sich ergeben. Es handelt sich bei dieser Frage um zwei Punkte, einerseits nämlich darum, ob und inwieweit die synoptischen Evangelien überhaupt als geschichtliche Schriften, als vollkommen, unmittelbar wie sie sich geben brauchbare und glaubwürdige Quellen für die Erkenntniß des Gegenstandes, den sie darstellen, zu betrachten seien, andrerseits aber darum, welches Verhältniß in dieser Rücksicht unter den drei stattfinde, welchen Werth jedes von ihnen als Geschichtsquelle betrachtet anzusprechen habe. In ersterer Beziehung wird es, wenn die Evangelien, obwohl mit Ausnahme des Markus noch dem ersten Jahrhundert angehörig, doch schon ziemlich späte, unter sich vielfach abweichende und zudem unter dem Einfluß ideeller dogmatischer Anschauungen ihrer Verfasser entstandene Produkte der Ueberlieferung sind, auch ferner bei der bisherigen Ansicht der Kritik sein Verbleiben haben, daß sie nur in bedingter Weise als Geschichtsquellen anzusehen und zu benützen sind, und daß es stets nothwendig sein wird, erst mittelst eines den ursprünglichen Thatbestand durch Vergleichung der verschiedenen Berichte ermittelnden historisch-kritischen Verfahrens den ächten geschichtlichen Gehalt aus den Formen auszuscheiden, in welche ihn theils die Ueberlieferung theils die individuelle Tendenz der einzelnen Schriftsteller gehüllt hat. Auf der andern Seite jedoch ergibt sich aus unsrer Untersuchung immerhin eine wenn auch nicht absolute und

unmittelbare, so doch relative geschichtliche Brauchbarkeit und Glaubwürdigkeit der synoptischen Darstellung namentlich in Vergleich mit sonstigen Quellen, die sich für die evangelische Geschichte darbieten. Wir haben in ihnen eine Geschichtserzählung aus dem Stammlande des Christenthums selbst, und zwar haben wir sie in zwei Formen, nämlich bei Matthäus und Markus nach der galiläischen, bei Lukas nach der judäischen Tradition, so daß wir sicher sind in ihnen zusammen so ziemlich den ganzen Inhalt der Erinnerungen an Jesus, wie sich dieselben in dem Gebiete seiner eigenen persönlichen Wirksamkeit erhalten hatten, zu besitzen, und zwar gleichsam aus dem Munde zweier, in ihren Angaben des Einzelnen häufig differirender, aber dieser ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit ungeachtet doch im Wesentlichen mit einander übereinstimmender Zeugen, deren Aussagen ebendeßwegen allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit (im Ganzen und Großen) haben; wir können hienach namentlich daran nicht zweifeln, daß die öffentliche Thätigkeit Jesu keinen andern als den in den synoptischen Evangelien dargestellten Charakter an sich getragen und ebenso auch diesen und keinen andern Verlauf genommen habe — ein Satz, der insbesondere dem vierten Evangelium gegenüber gilt, sofern der Umstand, daß wir in den drei ersten nicht etwa blos die galiläische, sondern auch die südpalästinensische Ueberlieferung vor uns haben, für die Richtigkeit und Vollständigkeit der synoptischen Erzählung, wenigstens im Wichtigsten und Wesentlichen, entscheidend ist —. Die Geschichtserzählung der Synoptiker stammt ferner aus einer Zeit, welche den von ihnen berichteten Thatsachen noch nahe genug stand, um dieselben noch in Erinnerung zu behalten und auch da mit dem geschichtlichen Thatbestande noch in Einheit zu bleiben, wo sich an einzelne Hauptmomente desselben, wie an den Anfang und das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa, bereits Versuche anknüpften, die Jesu als dem Messias zukommende Erhabenheit und Würde und die von ihm auf sein Volk ausgehende segensreiche Wirksamkeit nach alttestamentlichen Vorbildern durch ideale, seine irdische Person und Geschichte in dem Glanze der messianischen Herrlichkeit darstellende Erzählungen in symbolisch-poetischer Weise zur Anschauung zu bringen; sie gehört in eine Epoche, welche immer noch auf geschichtlichen Grundlagen zu solchen idealen Darstellungen fortschreitet, wie dieß ja hauptsächlich daraus zu erkennen ist, daß dieselben nur erst an einzelnen Punkten wie leuchtende Meteore über das sonst überall noch in schmuckloser, naturgetreuer Einfachheit da-

stehende Bild der Wirksamkeit Jesu sich erheben, ohne ihm diesen seinen einfachen Charakter irgend rauben zu können oder zu wollen; die synoptische Erzählung ist mit Einem Wort eine solche, in welcher das reale und das ideale Element noch eines neben dem andern hergehen, und zwar so, daß das erste immer noch das Uebergewicht über das andere behält, und sie unterscheidet sich eben hiedurch auf's Bestimmteste von Allem, was das zweite Jahrhundert mit seiner idealischen Transscendenz sei es nun auf dem Felde der kirchlichen oder der apokryphischen oder der gnostischen Litteratur in diesem Gebiete hervorgebracht hat. Ein weiterer Beweis geschichtlicher Glaubwürdigkeit erwächst der synoptischen Erzählung daraus, daß sie sich an ältere unzweifelhaft ächte Darstellungen der Lehren und Reden Jesu anschließt und ebenso auch ihrem inneren Gehalt und Standpunkt nach wenigstens in der Hauptsache mit ihnen noch vollkommen harmonirt; an diesen Reden Jesu, die sie in sich aufgenommen, haben wir einen sichern Maßstab für eine geschichtliche Anschauung des Gesammtcharakters seiner Wirksamkeit, und zwar einen solchen, der eben dafür entscheidet, daß derselbe in den Erzählungen der Synoptiker jedenfalls in der Hauptsache richtig dargestellt ist, weil Beides innerlich zusammenstimmt und sich gegenseitig zu einem in sich harmonischen Bilde wirklicher und wahrer Geschichte ergänzt. — Als Hauptgewinn unsrer Untersuchung betrachten wir jedoch das in Betreff dieser Reden selbst gefundene Ergebniß, daß wir dieselben im ersten Evangelium nach einer authentischen, unmittelbar apostolischen Relation und neben ihr in zwei theilweise unabhängig von ihr entstandenen und ihr deßungeachtet überall zur Bestätigung und Ergänzung dienenden, gleichfalls der ältesten Ueberlieferung angehörigen Darstellungen (des Lukas und zum Theil des Markus) vor uns haben. Ohne ein bestimmtes und sicheres Ergebniß über den Inhalt und Charakter der Lehre Jesu ist weder ein Anhaltspunkt für die Erforschung des Charakters seiner thätigen Wirksamkeit noch eine haltbare Grundlage für die Erkenntniß der Entwicklung des Christenthums in der apostolischen und nachapostolischen Zeit, sowie insbesondere für eine richtige Würdigung des Verhältnisses der paulinischen Lehre zu der des Stifters selbst, irgendwie möglich, und es ist daher gerade die Auffindung glaubwürdiger Quellen der Lehre Jesu die Hauptaufgabe sowohl der Evangelienkritik als der kirchen- und dogmengeschichtlichen Forschung, sofern sich dieselbe mit dem Ursprung und der ältesten Entwicklung des

Christenthums zu beschäftigen hat. Wir glauben nicht, daß dieses Ziel auf einem andern als auf dem hier eingeschlagenen Wege erreicht werden kann; wir halten es insbesondere für unrichtig, wenn dem Matthäusevangelium, obwohl es für die evangelische Lehre und Geschichte stets die Hauptquelle bleibt, doch ein einseitiger Vorzug vor den beiden andern gegeben und nicht auch der Versuch gemacht wird, namentlich dem Lukasevangelium seiner paulinischen Tendenz ungeachtet eine geschichtliche Seite abzugewinnen und so die reichen Beiträge, die es zu einer vollständigen und richtigen Auffassung der Lehre Jesu gibt, nutzbar zu machen. Die Frage ist allerdings schwierig zu beantworten, wie es komme, daß das Matthäusevangelium so viele Reden, die Lukas mittheilt, übergangen haben soll, oder wie es möglich sei, daß diese lukanischen Reden, aus denen man zudem auf den ersten Anblick eine paulinisirende Tendenz herauszufühlen glaubt, Jesu selbst angehören, obwohl der Apostel Matthäus keine Notiz von ihnen nimmt; aber in der That entsteht diese Schwierigkeit nur dadurch, daß man das Matthäusevangelium als das noch tendenzlose Urevangelium, als den unmittelbarsten Ausdruck der Lehre des Stifters selbst voraussetzt, während doch auch von ihm sich nachweisen läßt, daß es gleichfalls einen eigenthümlichen Zweck und Standpunkt hat, in Folge dessen es sich auf einen bestimmten Kreis von Lehren Jesu beschränkte und ebendadurch einer spätern Evangelienschrift die Möglichkeit offen ließ, aus den Schätzen der Ueberlieferung auch noch andere und zwar an Werth und Gehalt den seinigen nicht nachstehende Reden des Stifters der evangelischen Litteratur einzuverleiben. Durch die Hinzunahme dieser lukanischen Redestücke erhält die Lehre Jesu einen weniger gesetzlichen, einen „evangelischern" Charakter, als derjenige ist, in welchem sie bei Matthäus erscheint, einen Charakter, bei welchem die Hervorbildung der paulinischen Lehre aus dem ursprünglichen Christenthum leichter begreiflich wird — in ähnlicher Weise, wie uns auf der andern Seite nur einige Reden bei Lukas (Kap. 16. 6, 20. ff.) die unentbehrlichen, bei Matthäus aber gleichfalls meistentheils fehlenden Grundlagen darbieten, welche auch der Ebionitismus in der Lehre Jesu gehabt hat —, und wir glauben daher wohl behaupten zu können, daß durch diese Ergebnisse ein festerer und zugleich weniger einseitiger Standpunkt für die Untersuchung der ursprünglichen Form des Christenthums gewonnen ist, als ihn die bisherigen kritischen Ansichten über das Verhältniß zwischen Matthäus

und Lukas gewähren zu wollen schienen. Jedes unsrer drei Evangelien bietet in seiner Darstellung der Lehre und ebenso auch des Lebens und der Wirksamkeit Jesu eigenthümliche geschichtliche Elemente dar, jedes ist unter besondern Bedingungen und Verhältnissen entstanden, in Folge welcher jedes eine eigenthümliche und ebendarum einestheils unvollständige und einseitige, anderntheils aber auch wiederum zur Ergänzung der andern dienende Auffassung des Gegenstandes enthält, bei jedem hat es sich so gefügt, daß es dem geschichtlichen Thatbestande nach der einen Seite ferner, nach der andern näher steht als die übrigen, und daß somit für die Herstellung desselben das eine so nothwendig ist als das andere, obwohl das Matthäusevangelium immer den großen Vorzug hat, daß es den dogmatischen Standpunkt, von dem es ausgeht, am wenigsten in einseitiger Weise durchführt und von ideellsubjektiver Färbung des überlieferten Geschichtstoffes sich unter allen Evangelien am meisten frei erhält. Vollständig kann die Frage, in welcher Art und Weise und bis zu welchem Grade jedes unserer drei Evangelien im Einzelnen als Geschichtsquelle zu benützen ist, natürlich nur in und mit einer Untersuchung der evangelischen Geschichte selbst zur Beantwortung kommen, daher hier nicht der Ort ist, Demjenigen, was hierüber bereits an verschiedenen Orten unsrer vergleichenden Betrachtung ihrer Komposition gesagt worden ist, noch Weiteres beizufügen; soviel aber geht aus der im Bisherigen geführten Untersuchung mit hinlänglicher Sicherheit hervor, daß den synoptischen Evangelien, obgleich sie zunächst Erzeugnisse bestimmter religiöser Richtungen und Standpunkte sind, doch eine von der wirklichen Geschichte selbst ausgehende Ueberlieferung unmittelbar zu Grund liegt, und daß sie ein in sich wesentlich zusammengehörendes Ganzes paralleler Darstellungen bilden, deren jede ihren eigenthümlichen Werth hat und jede zur Ergänzung der übrigen hinzugenommen werden muß, wenn es sich darum handelt, von der Art und Weise der Stiftung der christlichen Religion durch die Lehre und Wirksamkeit Jesu eine vollständige und wahrhafte geschichtliche Anschauung zu gewinnen.

Schnellpressendruck der Buchdruckerei von J. C. Mäcken Sohn in Reutlingen.

Berichtigungen.

Seite 12, Zeile 2 l. Luk. 16, 17.
„ 27, „ 9 l. 22, 1. ff.
„ 27, „ 6 v. u. l. Vollmacht.
„ 30, „ 4 v. u. l. der Ev.
„ 33, „ 6 l. ad August. (ep. 112.).
„ 62, „ 5 l. 7, 9. ff.
„ 76, „ 10 v. u. l. S. 72.
„ 138, „ 1 l. werden.
„ 202, „ 1 l. die nur.
„ 207, „ 6 l. Hauptinhalt.
„ 312, „ 22 l. 4. 13.
„ 315, „ 10 l. 14, 58.
„ 329, „ 23 l. *τὸ εὐαγγέλιον*.

„ 110, „ 15 v. u. sind die Worte von — und zu streichen.
„ 190, „ 7 v. u. l. nicht genügend vorbereitet.

400, (1).



DATE DUE

